Colecţie coordonată de **Alexander Baumgarten**

Consiliul ştiinţific:

Alexander Baumgarten (Universitatea „Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca)
Olivier Boulnois (École Pratique des Hautes Études, Paris)
Geréby György (Central European University, Budapesta)
Molnár Péter („Eötvös Loránd" Tudományos Egyetem, Budapesta)
Sylvain Piron (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris)
Alin Tat (Universitatea „Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca)
Bogdan Tătaru-Cazaban (Colegiul „Noua Europă", Bucureşti)
Anca Vasiliu (Centre National de la Recherche Scientifique, Paris)

www.polirom.ro

© 2006 by Editura POLIROM

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4, P.O. Box 266, 700506
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33; O.P. 37, P.O. Box 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:

ABÉLARD, PIERRE

Comentarii la Porfir: despre universalii împreună cu fragmente corespondente din Porfir, Boethius şi Ioan din Salisbury / Pierre Abélard; trad. din lb. latină de Simona Vucu; notă introductivă şi note de Claudiu Mesaroş şi Simona Vucu; postf. de Claudiu Mesaroş. – Iaşi: Polirom, 2006

ISBN: (10) 973-46-0266-7; ISBN: (13) 978-973-46-0266-7

I. Vucu, Simona (trad.; pref.)
II. Mesaroş, Claudiu (pref.; postf.)

82.09

Printed in ROMANIA

Pierre Abélard

COMENTARII LA PORFIR

DESPRE UNIVERSALII

împreună cu fragmente corespondente din Porfir, Boethius şi Ioan din Salisbury

Ediţie bilingvă

Traducere din limba latină de Simona Vucu
Notă introductivă, tabel cronologic
şi note de Claudiu Mesaroş şi Simona Vucu
Postfaţă de Claudiu Mesaroş

POLIROM
2006

Prezentul volum este dedicat profesorului
Jean Jolivet, de la Centre National
de la Recherche Scientifique din Paris.

Notă introductivă

Volumul de faţă conţine cele mai importante texte dedicate de filosoful Abélard, în secolul al XII-lea, naturii universalului. Lucrările filosofului de tradiţie medievală latină se înscriu în una dintre cele mai largi probleme ale istoriei filosofiei Antichităţii târzii de limbă greacă şi a filosofiei medievale arabe şi latine, dedicate lămuririi naturii conceptelor universale stabilite de Aristotel sub numele de predicabile în *Topica*, I, 5, 102a 31: propriul, genul, accidentul şi definiţia. Oferind diverse formule pentru a lămuri natura lor, de la aceea de simplă emisie vocală la aceea de realităţi consistente ontologic, istoria acestei probleme a constituit cel mai important laborator de modele ontologice pe care le-au oferit tradiţiile menţionate şi care au constituit fundamentele filosofiei europene.

Pentru a lămuri sensul contribuţiei lui Abélard la istoria acestei dispute, am adăugat textelor sale pasajul pe care Porfir, în secolul al IV-lea, îl dedică expunerii problemelor ridicate de natura universalului în *Isagoga*, reluat de noi în traducerea latină, pe alocuri inovatoare, a lui Boethius, din secolul al VI-lea, pentru a ilustra cât mai precis sursa proprie a lecturii lui Abélard. Am adăugat la aceasta al doilea comentariu pe care l-a redactat Boethius la celebrul text al lui Porfir, deoarece acest comentariu a fost un permanent reper al disputelor medievale din secolul al XII-lea. În plus, am anexat şi textul lui Ioan din Salisbury, *Metalogicon*, II, 17-20, care oferă o descriere a peisajului intelectual al secolului al XII-lea. Din Abélard am ales un fragment din *Epistola prima– Historia calamitatum*, în care Abélard narează diversele etape intelectuale şi şcolare pe care le-a cunoscut în conceperea universalului, un fragment din celebra „Glosă de la Milano", cunoscută şi sub numele de *Logica „ingredientibus"*[1], în care

Abélard comentează definiţia lui Porfir, precum şi un fragment dintr-o operă mai târzie a lui Abélard, *Logica „nostrorum petitioni"*, dedicată aceleiaşi definiţii.

Abélard a lăsat o moştenire manuscrisă complexă: poezii şi scrisori, opere logice şi teologice şi o autobiografie, *Historia calamitatum*. Scrierile logice includ: *Introductiones „parvulorum"* (1114), constând în glose la Porfir, Aristotel, Boethius; *Logica „ingredientibus"* sau „Glosa de la Milano" (1120), constând în comentarii la Aristotel şi Porfir; *Logica „nostrorum petitioni"* sau „Glosa de la Lunel"[2] (1124), un comentariu foarte amplu al *Isagogei* lui Porfir; *Dialectica* (redactată în perioada în care Abélard se afla la Cluny, constând într-un tratat de logică din patru cărţi, în care expune teoria diviziunii şi definiţiei, comentează pe Porfir, Boethius şi *Categoriile* lui Aristotel), *Glossulae in Porphyrium*. Textele teologice sunt: *De unitate et trinitate divina* – cunoscută şi sub numele de *Theologia Summi Boni* (1120), condamnată la Conciliul de la Soissons –, *Sic et non* (1122-1123), *Theologia Christiana* (1124-1136), *Expositio ad Romanos*, *Ethica seu Scito te ipsum*, după 1225, şi *Dialogus inter Philosophum, Judaeum, et Christianum*. În ordine cronologică, primul interes al lui Abélard a fost logica. Urmează operele teologice şi, în final, etica.

Textul lui Porfir a fost cunoscut de-a lungul întregului Ev Mediu latin prin intermediul traducerii lui Boethius, deşi el mai fusese tradus în limba latină de Marius Victorinus. Pentru Porfir, am preluat fragmentul traducerii lui Gabriel Chindea (Porfir Fenicianul, discipolul lui Plotin din Lycopolis, *Isagoga*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2002, p. 13).

---

1. **Titlul *Logica „ingredientibus"* este dat după primele cuvinte ale tratatului, iar „Glosa de la Milano" arată locul unde a fost descoperit manuscrisul.**
2. **Ambele denumiri indică acelaşi manuscris, în aceeaşi manieră ca şi „Glosa de la Milano" sau *Logica „ingredientibus"* (pentru ambele cazuri, *cf.* Jean Jolivet, *Abélard ou la philosophie dans le langage*, présentation, choix de textes, bibliographie, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Éditions du Cerf, Paris, 1994, pp. 47, 60).**

Comentariul lui Boethius este primul care, în tradiţia latină, propune o rezolvare a dilemelor ridicate de Porfir şi inspiră, totodată, linia de interpretare a secolului al XII-lea. Deşi Boethius nu o menţionează explicit aici, el discută natura universaliilor dintr-un unghi determinat, care poate fi înţeles citind fragmentul lui ca pe un răspuns la dilemele ridicate de Aristotel, în *Despre suflet*, III, 4, 429b 6 *sqq.*, în privinţa naturii abstracţiei. Faptul că Boethius canalizează discuţia lui Porfir pe un plan al epistemologiei oferă o premisă certă discuţiilor medievale ale secolului amintit şi turnurii lingvistice pe care acest secol o operează în interiorul polemicii. Pentru traducerea lui Boethius din Porfir am urmat L. Minio-Paluello, *Aristoteles Latinus, I, 6-7, Porphyrii Isagoge translatio Boethii, accedunt Isagoges fragmenta Victorino interprete*, Bruges-Paris, 1966, pp. 1-31. Pentru comentariul lui Boethius am folosit „Boethii In Porphyrii Isagogen commentorum editio secunda", S. Brandt (ed.), *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 48, Viena, 1906, pp. 159-167.

Historia calamitatum este unul dintre puţinele texte autobiografice pe care ni le-a păstrat Evul Mediu latin. Publicat la începutul *Epistolelor* sale, chiar dacă destinatarul lui rămâne necunoscut, textul dezvăluie etapele importante ale carierei filosofice a lui Abélard şi oferă o schiţă evolutivă a concepţiei sale asupra naturii universale, pe care am selectat-o pentru volumul de faţă. „Prologul" la *Logica „ingredientibus"* este, în schimb, unul dintre cele mai clare texte abelardiene asupra naturii universalului: el porneşte de la un comentariu *ad litteram* al frazei lui Porfir, citită în lumina traducerii şi comentariului pe care i le-a dedicat Boethius, dar expune o teorie conceptualistă proprie, elaborând în acest context şi modelul ontologic corespondent ei prin teoria *stărilor* cu valoare universală ale obiectelor lumii reale. Fragmentul din *Logica „nostrorum petitioni"* reia teoria universalului identificându-l la nivelul „rostirii cu semnificaţie" (*sermo*), producând o reală turnură lingvistică a filosofiei. În cazul lui Abélard, am urmat, pentru cele două *Logici*, ediţia Bernhard Geyer, *Peter Abaelards philosophische Schriften*, Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXI.1, Munster i. W.: Aschendorffschen

Verlagsbuchlandlung, 1919, pp. 1-32 şi 522, iar pentru *Historia calamitatum*, am urmat *Magister Petri Abaelardi Epistolae, Epistola prima – Historia calamitatum Abelardi, ad amicum scripta*, cap. II, în J. Monfrid (ed.), *Abélard. Historia calamitatum: texte et commentaires*, Paris, 1974, pp. 64-66.

Ilustrând mediul erudiţiei istoriografice al şcolii de la Chartres, lucrarea *Metalogicon* a lui Ioan din Salisbury prezintă, în capitolele selectate, un tablou al diviziunii şcolilor de logică ale secolului al XII-lea. Pentru Ioan din Salisbury am urmat „Metalogicon", J.B. Hall, K.S.B. Keats-Rohan (eds.), *Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis*, vol. 98, Turnhout, Brepols, 1991, pp. 79-83. Într-un singur caz, la sugestia lui Alexander Baumgarten, am emendat textul latin al ediţiei şi am comentat intervenţia noastră într-o amplă notă.

Traducătoarea îi mulţumeşte profesorului J.M.M. Thijssen, lui Paul J.J.M. Bakker şi lui Michiel Streijger pentru sprijinul acordat în timpul stagiului de cercetare la Center for Medieval and Renaissance Natural Philosophy din Nijmegen, Olanda.

Îi mulţumim domnului Alain Gallonier pentru precizările privind raporturile dintre Boethius şi Alexandru din Afrodisia. Domnul Alexander Baumgarten, coordonatorul colecţiei, a realizat o atentă corectură a volumului şi a oferit mai multe soluţii de traducere şi comentariu, fapt pentru care îi suntem îndatoraţi. Mulţumim Editurii Polirom pentru deschiderea intelectuală cu care a găzduit în colecţia „Biblioteca Medievală" acest volum şi Editurii Univers Enciclopedic pentru amabilitatea cu care ne-a permis reluarea fragmentului din *Isagoga* lui Porfir, adevărat centru noetic al întregii dispute medievale asupra universaliilor.

Prezentul volum este dedicat profesorului Jean Jolivet, de la Centre National de la Recherche Scientifique din Paris, şi apare cu ocazia primirii de către eminentul medievist a titlului *Doctor honoris causa* al Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj.

Claudiu Mesaroş,
Simona Vucu

Tabel cronologic[1]

1079 Se naşte în localitatea Le Pallet, în provincia Bretagne, primul fiu al cavalerului Béranger, Pierre de Palais (*Petrus Palatinus*). Renunţă la moştenirea sa (inclusiv la posibilitatea de a deveni cavaler) în favoarea studierii logicii şi filosofiei. Probabil că în această primă perioadă a educaţiei sale se familiarizează cu scrierile lui Cicero, Horaţiu, Iuvenal, Ovidiu, Suetoniu, Lucan, Seneca şi Virgiliu. Tot acum îşi ia numele de Abélard[2].

cca. **1095** Abélard studiază cu Roscelin din Compiegne la Loches, lângă Tours.

1104-1109 Studiază cu maestrul său Guillaume de Champeaux în Paris. Predă în diferite şcoli, la Melun (cca. **1104**) şi la Corbeil.

1108-1113 Revine la Paris pentru a studia din nou cu Guillaume de Champeaux. În lucrarea autobiografică *Historia calamitatum*, Abélard menţionează că disputele sale cu Guillaume de Champeaux despre universalii au avut loc în această perioadă. Tot în această lucrare, Abélard spune că şi-a

---

1. Pentru alcătuirea acestui tabel cronologic am folosit informaţiile din secţiunea biobibliografică de la sfârşitul lucrării Peter Dronte (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 452-453, cât şi cele din articolul „Peter Abelard" al lui Peter King din *Stanford Encyclopedia of Philosophy, online*, http://plato.stanford.edu/entries/abelard/ (accesat ultima dată: 22 ianuarie 2006).
2. Numele *Abélard* poate proveni de la latinescul *bajulus* – „tutore" – sau de la francezul *abeille* – „albină".

învins maestrul în dispute, ceea ce i-a adus faima de bun dialectician. După acest succes, succesorul lui Guillaume la catedra din Paris îi oferă lui Abélard locul său. Se spune că succesul lui Abélard a fost răsunător, reuşind să adune în jurul său câteva mii de studenţi, însă Guillaume află şi numeşte un alt succesor la catedră: Abélard revine la Melun şi îşi reia activitatea în prima sa şcoală privată. Profitând de o retragere a lui Guillaume, revine la Paris şi predă într-o şcoală improvizată din vecinătatea oraşului (catedra fiind ocupată), dar nu pentru multă vreme, deoarece Guillaume se întoarce, provocând, de această dată, nemulţumirea întregii comunităţi studioase.

1113 Abélard decide să studieze teologia, avându-l ca maestru pe Anselm din Laon[3]. Metodele tradiţionale ale acestuia nu îi sunt pe plac, astfel încât, la scurt timp, renunţă la maestrul său.

1116-1118 Predă la şcoala de la Notre Dame.

1117-1118 Întors la Paris, continuă să predea câţiva ani în şcoala catedrală („cea care odinioară îmi fusese destinată, ba aş spune oferită, dar din care fusesem dat afară" – scrie Abélard), continuându-şi glosele la *Profeţiile lui Ezechiel* începute la Laon şi ajungând o autoritate respectată atât în teologie, cât şi în filosofie. Acum se naşte iubirea sa faţă de Heloïse, fiică nelegitimă a unui canonic, aflată sub îngrijirea unchiului său, Fulbert din Paris. Studioasă, Heloïse este încredinţată de către unchiul ei lui Abélard, pentru continuarea educaţiei[4]. Cei doi se îndrăgostesc şi îşi găsesc

3. Anselm din Laon inaugurează practica alcătuirii culegerilor de texte din Părinţii Bisericii, numite *Cărţi de sentinţe*. După modelul său vor scrie asemenea *sentinţe* şi Abélard, Petrus Lombardus (1100-1160) şi alţii. Sentinţele lui Petrus Lombardus vor fi cele mai utilizate în şcolile secolelor al XII-lea şi al XIII-lea, motiv pentru care Lombardus va fi supranumit „Magistrul sentinţelor".
4. Se pare chiar că, la sugestia lui Abélard, acesta va locui tocmai în casa lui Fulbert, pentru a se ocupa îndeaproape de educaţia Heloïsei.

refugiu în casa surorii lui Abélard. Aici se naşte fiul lor, Astralabius[5]. Abélard şi Heloïse se căsătoresc, încercând să-l îmbuneze pe unchiul Heloïsei, Fulbert, care începuse să-şi manifeste dezaprobarea faţă de turnura evenimentelor. Cariera ecleziastică promiţătoare a lui Abélard era în contradicţie cu ideea de căsătorie, motiv pentru care ei se decid să o ţină în secret. O va duce pe Heloïse la o mănăstire benedictină de maici din apropierea Parisului. Fulbert nu consimte la acest lucru şi, crezând că Abélard încearcă să scape de Heloïse, îl mutilează, asigurându-se în acest fel că Abélard va fi nevoit să renunţe definitiv la cariera ecleziastică.

1118-1129 Abélard devine călugăr la St. Denis, unde predă teologia şi filosofia.

1118 Scrie *Logica „ingredientibus"* şi *Dialectica.*

1118-1121 Scrie *Theologia Summi Boni.*

1121 Alberic şi Lotulf convoacă Sinodul de la Soissons împotriva lui Abélard, iar lucrarea sa *Theologia Summi Boni* este condamnată ca eretică şi sunt arse unele exemplare. După o scurtă perioadă de detenţie la St. Menard, revine la St. Denis. Aici, Abélard formulează îndoieli privind faptul că Dionisie Areopagitul este acelaşi cu patronul spiritual al mănăstirii, aşa cum credeau călugării[6]; acest lucru i-a procurat un nou conflict. După ce pleacă de la St. Denis, este obligat să se reîntoarcă pentru retractări.

1122 Se retrage în regiunea Champagne, într-un sat în care îşi construieşte un oratoriu numit Paraclète, subordonat mănăstirii St. Denis. Aici, conform autobiografiei sale, studenţii se

5. Astralabius a fost crescut de sora lui Abélard, în Pallet, şi, probabil, a devenit, ulterior, călugăr la Nantes.
6. De fapt Sf. Dionisie, patronul spiritual al mănăstirii, este un martir creştin din secolul al III-lea, fără nici o legătură cu Dionisie Areopagitul. Ţinând să precizeze acest lucru, Abélard i-a ofensat grav pe călugări; mănăstirea St. Denis era prin excelenţă locul de odihnă veşnică al regilor Franţei.

adună din toate părțile să-i asculte prelegerile. Scrie *Logica „nostrorum petitioni"* și începe să lucreze la *Theologia Christiana*, pe care o continuă până în 1140. Are atâta audiență încât, la un moment dat, oratoriul său este reconstruit din piatră. Între timp (1121), una dintre lucrările sale, *De unitate et trinitate divina*, este condamnată la Conciliul din Soissons. Abélard se simte în pericol, crezând că va fi persecutat.

1126 Temerile sale sunt întemeiate, deoarece, ales abate la mănăstirea Sf. Gildasius din Ruys, monahii se arată recalcitranți, încercând chiar să îl ucidă[7].

1129 Paraclète este ocupat de un grup de călugărițe conduse de Heloïse, iar Abélard devine duhovnicul lor. În această perioadă începe să scrie autobiografia sa, *Historia calamitatum*.

1135-1140 Revine la Paris pentru a preda. În această perioadă își revizuiește *Dialectica* și scrie *Theologia „Scholarium"* (care va mai suferi revizuiri între 1135-1140), *Ethica seu Scito teipsum* și *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*. Guillaume de St. Thierry îl informează pe Bernard de Clairvaux despre lucrările teologice ale lui Abélard, iar acesta îi cere să le corecteze. Abélard consideră că nu a fost înțeles corect și nu face nici o corectură substanțială.

1140 Aici începe o altă polemică majoră, dusă până la conflict, cu Bernard de Clairvaux. Acesta îl acuză pe Abélard, la Conciliul de la Saens, din 1141, de erezie.

1141 Bernard reușește să-l convingă pe arhiepiscop să convoace un Sinod la Saens împotriva lui Abélard. Sinodul îl condamnă

---

7. Se pare că este vorba despre o mănăstire decăzută, în care călugării țineau ibovnice și recurgeau repetat la fapte reprobabile. Abelard cere o investigație papală. Își dă seama că fusese invitat acolo numai în speranța că, având succes la studenți, va încasa taxe pentru mănăstire (*apud* Ralph McInerny, *A History of Western Philosophy*, The University of Notre Dame Press, 1963).

pentru erezie[8], iar decizia este susţinută şi de Papa Inocenţiu al II-lea. Bernard îi scrie şi el Papei, formulând un denunţ asupra unui susţinător al lui Abélard. Papa îi interzice lui Abélard să mai scrie şi ordonă ca restul textelor sale să fie arse. Abélard primeşte vestea la Cluny; Petru Venerabilul, abatele de la Cluny, îi scrie Papei, care ridică sentinţa de erezie privitoare la opera lui Abélard. În continuare, Abélard rămâne sub protecţia abatelui de la Cluny.

21 aprilie 1142 Moare, la 63 de ani, fiind înmormântat la Paraclète. În 1164, moare şi Heloïse, iar trupul ei a fost aşezat alături de cel al lui Abélard.

Claudiu Mesaroş,
Simona Vucu

8. Motivele acestei acuzaţii sunt numeroase, cel mai important, se pare, constând în considerarea trinităţii ca simplu atribut divin (ca teolog, Abélard a fost adept al dialecticii, fapt ce l-a condus mereu la formularea unor enunţuri bizare despre adevărurile de credinţă; el trata, de pildă, dogma trinităţii în conexiune cu teoria atributelor divine). Abélard părăseşte Conciliul fără să se apere şi apelează direct la Papa Inocenţiu al II-lea.

Porfir

Isagoga

Porphyrii *Isagogen I*, translatio Boethii

[1] Cum sit necessarium, Chrisaorie, et ad eam quae est apud Aristotelem praedicamentorum doctrinam nosse quid genus sit et quid differentia quidque species et quid proprium et quid accidens, et ad definitionum adsignationem, et omnino ad ea quae in divisione vel demonstratione sunt utili hac istarum rerum speculatione, compendiosam tibi traditionem faciens temptabo breviter velut introductionis modo ea quae ab antiquis dicta sunt aggredi, altioribus quidem quaestionibus abstinens, simpliciores vero mediocriter coniectans. Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistunt sive in solis nudis purisque intellectibus posita sunt sive subsistentia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata an in sensibilibus et circa ea constantia, dicere recusabo (altissimum enim est huiusmodi negotium et maioris egens inquisitionis); illud vero quemadmodum de his ac de propositis probabiliter antiqui tractaverint, et horum maxime Peripatetici, tibi nunc temptabo monstrare. (...)

Porfir
Isagoga I

[1] Întrucât, pentru a înţelege învăţătura lui Aristotel despre categorii, este necesar să ştii, Crysaorios, ce este genul, ce sunt diferenţa şi specia, ce este propriul şi ce este accidentul şi cum, în general, cercetarea acestora e de folos pentru a da definiţii şi, în general, pentru a înţelege elementele diviziunii şi ale demonstraţiei, voi încerca pe scurt, sub forma unei introduceri şi făcându-ţi o prezentare în puţine cuvinte, să parcurg spusele vechilor filosofi, abătându-mă de la cercetările prea adânci, iar pe cele simple urmărindu-le cu măsură. Aşa, de pildă, în ce priveşte genurile şi speciile, fie că subzistă, fie că sunt doar în gândurile simple şi pure, fie că, subzistente fiind, sunt corpuri sau sunt lipsite de corp, şi, în sfârşit, dacă sunt separate, sau se află în lucrurile sensibile, [precum şi privitor la permanenţa lor[1]] mă voi feri să o spun, deoarece o asemenea problemă este cât se poate de adâncă şi are nevoie de o altă cercetare mai întinsă : însă voi încerca să-ţi arăt într-o formă cât mai potrivită logicii cum au explicat cei vechi cele de mai sus şi, mai ales, cum au făcut-o peripateticienii. (...)

(traducere din limba greacă
de Gabriel Chindea)

Boethius

Comentarii la Isagoga lui Porfir
(fragment)

Boethii
In Porphyrii Isagogen Commentaria
(fragmentum)

[159] (...) Altiores, inquit, quaestiones praetereo, ne eis intempestive lectoris animo ingestis initia eius primitiasque perturbem. Sed ne omnino faceret neglegentem, ut nihil praeterquam quod ipse dixisset, lector amplius putaret occultum, id ipsum cuius exequi quaestionem se differre promisit, addidit, ut de his minime obscure penitusque tractando nec lectori quicquam obscuritatis offunderet et tamen scientia roboratus quid quaeri iure posset agnosceret. Sunt autem quaestiones quas
[160] sese reticere promittit, et perutiles et secretae et temptatae quidem a doctis viris nec a pluribus dissolutae.

Quarum prima est huiusmodi : omne quod intellegit animus aut id quod est in rerum naturam constitutum, intellectu concipit et sibimet ratione describit aut id quod non est, vacua sibi imaginatione depingit, ergo intellectus generis et ceterorum cuiusmodi sit quaeritur, utrumne ita intelligamus species et genera ut ea quae sunt et ex quibus verum capimus intellectum, an nosmet ipsi nos ludimus, cum ea quae non sunt, animi nobis cassa cogitatione formamus. Quod si

Boethius
Comentarii la Isagoga lui Porfir
(fragment)

(...) Porfir spune că lasă deoparte nişte întrebări mai profunde, pentru a nu tulbura începuturile şi primele roade ale cititorului prin pătrunderea lor inoportună în mintea acestuia. Dar pentru a nu proceda cu totul neglijent, ca astfel cititorul să creadă că nu există alte lucruri ce sunt în mai mare măsură ascunse decât cele enunţate, el a adăugat acest <enunţ>, a cărui expunere a promis că o va răspândi. A procedat astfel pentru ca nu cumva, tratând obscur şi insuficient de adânc, cititorul să se afunde în vreo neclaritate, ci, dimpotrivă, întărit de această ştiinţă, să ştie ce se poate pe bună dreptate întreba <despre acele lucruri>. Există însă anumite chestiuni asupra cărora el îşi anunţă tăcerea, lucruri foarte folositoare şi puţin cunoscute, cercetate de bărbaţi iluştri, dar de mulţi nerezolvate.

Dintre ele, prima este: tot ceea ce spiritul înţelege, fie concepe prin intelect din ceea ce se află în natura constitutivă a lucrurilor şi descrie prin raţiune, fie zugrăveşte printr-o imaginaţie vană ceea ce nu există. Deci, se cercetează ce fel de lucruri sunt genul şi cele asemenea lui, dacă noi înţelegem speciile şi genurile asemenea celor existente şi de la care desprindem cunoaşterea adevărată sau ne amuzăm de noi înşine alcătuind în minte, printr-un concept gol, lucruri ce nu există. Chiar dacă <speciile şi genurile>

esse quidem constiterit et ab his quae sunt, intellectum concipi dixerimus, tunc alia maior ac difficilior quaestio dubitationem parit, cum discernendi atque intellegendi generis ipsius naturam summa difficultas ostenditur.

Nam quoniam omne quod est, aut corporeum aut incorporeum esse necesse est, genus et species in aliquo horum esse oportebit. Quale erit igitur id quod genus dicitur, utrumne coporeum an vero incorporeum? Neque enim quid sit diligenter intenditur, nisi in quo horum poni debeat agnoscatur. Sed neque cum haec soluta fuerit quaestio, omne excludetur ambiguum. Subest enim aliquid quod, si incorporalia esse genus ac species dicantur, obsideat intellegentiam atque detineat exsolvi postulans, utrum circa corpora ipsa subsistant an et praeter corpora subsistentiae incorporales esse videantur. Duae quippe incorporeorum formae sunt, ut alia praeter corpora esse
[161] possint et separata a corporibus in sua incorporalitate perdurent, ut deus, mens, anima, alia vero cum sint incorporea, tamen praeter corpora esse non possint, ut linea vel superficies vel numerus vel singulae qualitates, quas tametsi incorporeas esse pronuntiamus, quod tribus spatiis minime distendantur, tamen ita in corporibus sunt, ut ab his divelli nequeant aut separari aut, si a corporibus separata sint, nullo modo permaneant.

Quas licet quaestiones arduum sit ipso interim Porphyrio renuente dissolvere, tamen adgrediar, ut nec anxium lectoris animum relinquam nec ipse in his quae praeter muneris suscepti seriem sunt, tempus operamque consumam. Primum quidem pauca sub quaestionis ambiguitate proponam, post vero eundem dubitationis nodum absolvere atque explicare temptabo.

ar exista şi am spune că înţelegerea se realizează plecând de la cele existente, atunci o altă întrebare, mai mare şi mai dificilă, dă naştere îndoielii, căci apare o foarte mare dificultate în a discerne şi a înţelege natura genului.

Fiindcă tot ceea ce este trebuie să fie corporal sau incorporal, genurile şi speciile vor trebui să se afle în una dintre aceste cazuri. Cărei categorii îi va aparţine ceea ce este numit gen, celui corporal sau celui incorporal? Nu se va studia cu atenţie ce anume este el, decât dacă se va cunoaşte în care dintre cele două <categorii> trebuie să îl punem. Dar ambiguitatea nu va fi exclusă nici când această problemă îşi va găsi soluţia. Chiar dacă se va spune că genurile şi speciile sunt incorporale, mai există încă ceva care ar reţine şi ar opri inteligenţa, cerându-i să răspundă dacă ele subzistă în legătură cu corpurile însele sau par să fie subzistenţe incorporale în afara corpurilor. Căci există două forme ale celor incorporale: unele pot fiinţa în afara corpurilor şi persistă în propria lor incorporalitate, separate de corpuri, cum este Dumnezeu, inteligenţa, sufletul; altele, deşi sunt incorporale, totuşi nu pot exista în afara corpurilor, ca linia, suprafaţa, numărul şi calităţile singulare. Deşi spunem că sunt incorporale, ele sunt totuşi tridimensionale. Ele se află în corpuri astfel încât nu pot fi separate sau despărţite de acestea, iar dacă ar fi separate, nu ar persista în nici un fel.

Deşi rezolvarea acestor întrebări este ardentă pentru Porfir, totuşi el a renunţat între timp la ele. Eu m-aş apropia de ele, pentru a nu lăsa îngrijorarea în inima cititorului şi pentru a nu risipi efortul şi timpul cu lucruri exterioare ordinii celor asumate <în această lucrare>. Mai întâi, voi pune sub semnul întrebării o măruntă ambiguitate, apoi voi încerca să dezleg şi să explic nodul acestei îndoieli.

Genera et species aut sunt atque subsistunt aut intellectu et sola cogitatione formantur. Sed genera et species esse non possunt. Hoc autem ex his intellegetur. Omne enim quod commune est uno tempore pluribus, id unum esse non poterit; multorum enim est quod commune est, praesertim cum una eademque res in multis uno tempore tota sit. Quantaecumque enim sunt species, in omnibus genus unum est, non quod de eo singulae species quasi partes aliquas carpant, sed singulae uno tempore totum genus habent. Quo fit ut totum genus in pluribus singulis uno tempore positum unum esse non possit; neque enim fieri potest ut, cum in pluribus totum uno sit tempore,
[162] in semet ipso sit unum numero. Quod si ita est, unum quiddam genus esse non poterit, quo fit ut omnino nihil sit; omne enim quod est, idcirco est, quia unum est. Et de specie idem convenit dici. Quodsi est quidem genus ac species, sed multiplex neque unum numero, non erit ultimum genus, sed habebit aliud superpositum genus, quod illam multiplicitatem unius sui nominis vocabulo includat. Ut enim plura animalia, quoniam habent quiddam simile, eadem tamen non sunt, idcirco eorum genera perquiruntur, ita quoque quoniam genus, quod in pluribus est atque ideo multiplex, habet sui similitudinem, quod genus est, non est vero unum, quoniam in pluribus est, eius generis quoque genus aliud quaerendum est, cumque fuerit inventum, eadem ratione quae superius dicta est, rursus genus tertium vestigatur. Itaque in infinitum ratio procedat necesse est, cum nullus disciplinae terminus occurrat. Quod si unum quiddam numero genus est, commune multorum esse non poterit. Una enim res si communis est,

Genurile şi speciile fie există şi subzistă, fie se formează doar în intelect şi în cugetare. Însă genurile şi speciile nu pot „exista". Acest lucru are următoarele temeiuri. Tot ceea ce este comun simultan unei pluralităţi nu poate fi unul. Căci ceea ce este comun este al mai multora, mai cu seamă când unul şi acelaşi lucru este ca un întreg în multe lucruri. Oricât de multe ar fi speciile, în ele este un singur gen; nu în sensul că fiecare specie ar smulge, ca să spunem aşa, din gen câte o parte, ci fiecare deţine simultan întregul genului. Aceasta face ca genul întreg să nu poată fi aşezat ca unul simultan în mai multe singulare, nici nu se poate ca el să fie simultan întreg în mai multe, dar în sine să fie unul numeric. Dacă e aşa, genul nu poate fi unul singur, căci atunci el nu ar mai fi nimic. Căci tot ceea ce este, este pentru că e unul[1], iar despre specie se poate spune acelaşi lucru. Iar dacă genul şi specia există într-adevăr, însă nu una ca număr, ci multiple, nu va mai exista gen ultim, ci va mai fi un altul deasupra lui, care va include multiplicitatea în termenul care îi dă o denumire unică şi proprie. Căci tot aşa cum mai multe vieţuitoare nu sunt identice, dar au ceva asemănător şi se reclamă sub acest raport de la genurile lor, tot aşa genul care se află în pluralitate şi este multiplu deţine similitudinea sa care îl face să fie un gen. Totuşi, nu este unul, fiind într-o pluralitate. Ar trebui căutat atunci un alt gen al acestui gen. De îndată ce el a fost găsit, pentru acelaşi motiv cu cel enunţat mai sus, se caută atunci, din nou, un al treilea gen. Gândirea trebuie astfel să meargă la infinit, fiindcă nu este dată nici o limită a cercetării. Iar dacă genul este, numeric, unul, el nu ar mai putea fi comun mai multora. Dacă un lucru este comun, atunci el este comun în sens parţial, şi nu în întregime, căci părţile lui sunt proprii celor singulare. Sau el trece cu timpul în posesia celor care îl au, ca un sclav comun sau un cal. Sau

aut partibus communis est et non iam tota communis, sed partes eius propriae singulorum, aut in usus habentium etiam per tempora transit, ut sit commune, ut servus communis vel equus, aut uno tempore omnibus commune fit, non tamen ut eorum quibus
[163] commune est, substantiam constituat, ut est theatrum vel spectaculum aliquod, quod spectantibus omnibus commune est. Genus vero secundum nullum horum modum commune esse speciebus potest; nam ita commune esse debet, ut et totum sit in singulis et uno tempore et eorum quorum commune est, constituere valeat et formare substantiam. Quocirca si neque unum est, quoniam commune est, neque multa, quoniam eius quoque multitudinis genus aliud inquirendum est, videbitur genus omnino non esse, idemque de ceteris intellegendum est.

Quodsi tantum intellectibus genera et species ceteraque capiuntur, cum omnis intellectus aut ex re fiat subiecta, ut sese res habet aut ut sese res non habet – nam ex nullo subiecto fieri intellectus non potest –, si generis et speciei ceterorumque intellectus ex re subiecta veniat, ita ut sese res ipsa habet quae intelligitur, iam non tantum in intellectu posita sunt, sed in rerum etiam veritate consistunt. Et rursus quaerendum est quae sit eorum natura, quod superior quaestio vestigabat. Quodsi ex re quidem generis ceterorumque sumitur intellectus neque ita ut sese res habet quae intellectui subiecta est, vanum necesse est esse intellectum qui ex re quidem sumitur, non tamen ut sese res habet; id est enim falsum quod aliter res est intelligitur.

este simultan comun tuturor, dar nu astfel încât să constituie substanţa celor cărora le este comun, ca un teatru sau un spectacol comun tuturor privitorilor. Dar genul nu poate fi comun speciilor în nici unul dintre aceste feluri. Căci el trebuie să fie comun astfel încât să fie întreg în fiecare, simultan, iar celor cărora le este comun să le constituie şi să le formeze substanţa. Prin urmare, dacă nu este unul ca fiind comun şi nici multe deoarece ar trebui căutat un alt gen pentru multiplicitate, atunci s-ar părea că genul nu există deloc. Acelaşi lucru se poate spune şi despre celelalte predicabile.

Dar să admitem că genurile, speciile şi celelalte sunt concepute numai în intelecte ; dar orice concept se formează dintr-un lucru oferit ca substrat, fie în acord cu natura lucrului, fie diferit faţă de aceasta – neexistând concept fără nici un fel de subiect. Dacă conceptul genului şi al speciei şi al celorlalte ar proveni de la lucrul care le este subiect şi este în acord cu natura lucrului înţeles, atunci ele nu ar mai fi puse doar în intelect, ci ar exista chiar în adevărul lucrurilor. Şi atunci, iarăşi trebuie să ne întrebăm care este natura lor, ceea ce făcea obiectul întrebării de mai sus. Pe de altă parte, dacă conceptul genului şi al celorlalte este luat de la un lucru, dar într-un mod diferit de natura lucrului la care intelectul se raportează ca la un subiect, atunci şi conceptul ar fi în mod necesar vid. El este format dintr-un lucru, dar nu reflectă natura lucrului. Iar ceea ce este înţeles altfel decât este lucrul este fals.

Sic igitur, quoniam genus ac species nec sunt nec cum intelleguntur, verus eorum est intellectus, non est ambiguum quin omnis haec sit deponenda de his quinque propositis disputandi cura, quandoquidem
[164] neque de ea re quae sit neque de ea de qua verum aliquid intellegi proferrive possit, inquiritur.

Haec quidem est ad praesens de propositis quaestio; quam nos Alexandro consentientes hac ratiocinatione solvemus. Non enim necesse esse dicimus omnem intellectum qui ex subiecto quidem fit, non tamen ut sese ipsum subiectum habet, falsum et vacuum videri.

In his enim solis falsa opinio ac non potius intellegentia est quae per compositionem fiunt. Si enim quis componat atque coniungat intellectu id quod natura iungi non patitur, illud falsum esse nullus ignorat, ut si quis equum atque hominem iungat imaginatione atque effigiet centaurum.

Quodsi hoc per divisionem et abstractionem fiat, non quidem ita res sese habet, ut intellectus est, intellectus tamen ille minime falsus est; sunt enim plura quae in aliis esse suum habent, ex quibus aut omnino separari non possunt aut, si separata fuerint, nulla ratione subsistunt. Atque ut hoc nobis in pervagato exemplo manifestum sit, linea in corpore quidem est aliquid et id quod est, corpori debet, hoc est esse suum per corpus retinet. Quod dicetur ita: si enim separata sit a corpore, non subsistit; quis enim umquam sensu ullo separatam a corpore lineam cepit? sed animus cum confusas res permixtasque in se a sensi-
[165] bus cepit, eas propria vi et cogitatione distinguit. Omnes enim huiusmodi res incorporeas in corporibus esse suum habentes sensus cum ipsis nobis corporibus

Prin urmare, deoarece genurile şi speciile nici nu există, şi nici conceptul lor nu este adevărat când sunt înţelese, este limpede că grija de a cerceta aceste cinci <universalii> trebuie abandonată, de vreme ce nu se cercetează nici cu privire la cele care există în lucruri, nici cu privire la cele despre care se poate înţelege sau enunţa ceva adevărat.

Aceasta este deci chestiunea privind cele propuse pe care, în prezent, o vom dezlega printr-un raţionament la care consimţim împreună cu Alexandru <din Afrodisia>[2]. Noi spunem că nu este necesar ca orice concept care provine dintr-un subiect (dar altfel decât aşa cum este alcătuit subiectul) să fie vid şi fals.

Doar în cele care apar printr-o compunere există opinie falsă mai degrabă decât înţelegere. Dacă cineva compune şi uneşte în intelect ceea ce natura nu permite să fie compus, acela nu ignoră că este fals conceptul său, de exemplu precum cel care leagă în imaginaţie omul şi calul şi întruchipează centaurul.

Dar, dacă înţelegerea a avut loc prin diviziune şi abstracţie, atunci lucrul nu este aşa cum îl arată conceptul şi totuşi, acel concept nu este deloc unul fals ; există, într-adevăr, multe lucruri care îşi au fiinţa în altele de care nu pot fi separate sau, dacă sunt separate, nu subzistă în nici un fel. Şi, aşa cum ni s-a arătat în exemplul pomenit, linia este ceva într-un corp, iar fiinţa ei ţine de corp, adică fiinţa sa este menţinută prin intermediul corpului, ceea ce înseamnă că ea nu subzistă separat de un corp. Căci cine ar putea percepe vreodată prin vreun simţ o linie separată de corp? Dar spiritul, primind în el de la simţuri lucruri confuze şi amestecate, le distinge prin cugetare şi putere proprie. Căci simţurile ne dau toate lucrurile incorporale de acest fel care fiinţează în corpurile lor împreună cu aceste corpuri. Dar spiritul, a cărui putere este să desfacă ceea ce a compus

tradit, aut vero animus, cui potestas est et disiuncta componere et composita resolvere, quae a sensibus confusa et corporibus coniuncta traduntur, ita distinguit, ut incorpoream naturam per se ac sine corporibus in quibus est concreta, speculetur et videat.

Diversae enim proprietates sunt incorporeorum corporibus permixtorum, etsi separentur a corpore, genera vero et species ceteraque vel incorporeis rebus vel in his quae sunt corporea, reperiuntur.

Et si ea in rebus incorporeis invenit animus, habet ilico incorporeum generis intellectum, si vero corporalium rerum genera speciesque perspexerit, aufert, ut solet, a corporibus incorporeorum naturam et solam puramque ut in se ipsa forma est contuetur. Ita haec cum accipit animus permixta corporibus, incorporalia dividens speculatur atque considerat. Nemo ergo dicat falso nos lineam cogitare, quoniam ita eam mente capimus quasi praeter corpora sit, cum praeter corpora esse non possit.

Non enim omnis qui ex subiectis rebus capitur intellectus aliter quam sese ipsae res habent, falsus
[166] esse putandus est, sed, ut superius dictum est, ille quidem qui hoc in compositione facit falsus est, ut cum hominem atque equum iungens putat esse centaurum, qui vero id in divisionibus et abstractionibus assumptionibusque ab his rebus in quibus sunt efficit, non modo falsus non est, verum etiam solus id quod in proprietate verum est invenire potest. Sunt igitur huiusmodi res in corporalibus atque in sensibilibus, intelleguntur autem praeter sensibilia, ut eorum natura perspici et proprietas valeat comprehendi.

Quocirca cum genera et species cogitantur, tunc ex singulis in quibus sunt eorum similitudo colligitur

şi să compună cele separate[3], distinge cele ce îi sunt date de simţuri în mod confuz şi legat de corpuri, în aşa fel încât oglindeşte şi vede natura necorporală prin sine şi fără corpurile în care apare în mod concret.

Căci există diverse proprietăţi ale celor incorporale care sunt amestecate cu corpurile, chiar dacă se pot totuşi separa de ele.

Dar genurile, speciile şi celelalte <universalii> se află fie în lucrurile incorporale, fie în cele care sunt corporale. Iar dacă spiritul le găseşte în cele incorporale, atunci el are imediat conceptul incorporal al genului. Dar dacă el observă genurile şi speciile în lucrurile corporale, atunci îndepărtează (după cum e cazul) natura incorporală de corpuri şi intuieşte [numai] forma, singură şi pură, aşa cum ea este în sine. Astfel, de îndată ce spiritul le-a primit pe acestea amestecate cu corpurile, după ce desparte incorporalele de corpuri, le observă şi le ia în seamă.

Atunci să nu spună nimeni că noi gândim în mod fals o linie, pentru că o preluăm în minte ca şi cum ar fi în afara unui corp, chiar dacă ea nu poate fi în afara unui corp. Căci nu orice concept care provine de la lucruri şi este altfel decât sunt ele dispuse trebuie considerat fals, ci (aşa cum am spus mai sus) este fals ceea ce se produce în cadrul unei compuneri[4], aşa cum ar fi cel care, compunând omul şi calul, ar pretinde existenţa centaurului. Dar conceptul în care se realizează aşa ceva plecând de la diviziuni şi abstracţii şi elimină lucrurile în care acestea există nu numai că nu este fals, ci doar prin el se poate găsi ceea ce este în mod propriu adevărat. Căci există asemenea lucruri în cele corporale şi în cele sensibile. Dar ele sunt înţelese separat de cele sensibile, astfel încât natura lor poate fi sesizată, iar proprietatea lor înţeleasă.

Când genurile şi speciile sunt gândite, asemănarea este culeasă din lucrurile singulare în care ele se află, de exemplu

ut ex singulis hominibus inter se dissimilibus humanitatis similitudo, quae similitudo cogitata animo veraciterque perspecta fit species; quarum specierum rursus diversarum similitudo considerata, quae nisi in ipsis speciebus aut in earum individuis esse non potest, efficit genus.

Itaque haec sunt quidem in singularibus, cogitantur vero universalia nihilque aliud species esse putanda est nisi *cogitatio collecta ex individuorum dissimilium numero substantiali similitudine*, genus vero cogitatio collecta ex specierum similitudine. Sed haec similitudo cum in singularibus est, fit sensibilis, cum in universalibus, fit intellegibilis, eodemque modo cum sensibilis est, in singularibus permanet, cum intellegitur, fit universalis. Subsistunt ergo circa sensibilia, intelleguntur autem praeter corpora. Neque enim interclusum est ut duae res eodem in subiecto sint ratione diversae, ut linea curva atque cava, quae res
[167] cum diversis definitionibus terminentur diversusque earum intellectus sit, semper tamen in eodem subiecto reperiuntur; eadem enim linea cava, eadem curva est. Ita quoque generibus et speciebus, id est singularitati et universalitati, unum quidem subiectum est, sed alio modo universale est, cum cogitatur, alio singulare, cum sentitur in rebus his in quibus esse suum habet.

His igitur terminatus omnis, ut arbitror, questio dissoluta est.

Ipsa enim genera et species subsistunt quidem alio modo, intelliguntur vero alio, et sunt incorporalia, sed sensibilibus iuncta subsistunt in sensibilibus.

Intelleguntur vero ut per semet ipsa subsistentia ac non in aliis esse suum habentia.

asemănarea umanității existentă în oameni singulari și diferiți unul de altul. De îndată ce spiritul a gândit această similitudine, specia devine clar intuită, iar de îndată ce a fost considerată similitudinea mai multor specii, care nu poate exista decât în speciile însele și în indivizii lor, este realizat genul.

Prin urmare, universaliile sunt într-adevăr în singulare, dar sunt gândite ca universalii. Specia nu trebuie considerată ca fiind altceva decât *o cugetare colectată din similitudinea substanțială a unor indivizi diferiți numeric*[5]. Genul este o cugetare colectată din similitudinea speciilor. Dar când această similitudine are loc în lucrurile singulare, este sensibilă. Când este în cele universale, este inteligibilă și, în același fel, ea rămâne între singulare când este sensibilă și devine universală când este înțeleasă. Așadar, <universaliile> subzistă în lucrurile sensibile, dar sunt înțelese în afara corpurilor, căci nu este interzis ca două lucruri să aibă rațiuni diverse în același subiect, cum ar fi o linie convexă și una concavă: pentru că aceste lucruri sunt definite în diverse moduri, conceptul prin care sunt înțelese este diferit. Totuși, ele se regăsesc întotdeauna în același subiect: aceeași linie poate fi convexă și concavă. La fel, în cazul genurilor și al speciilor există un singur subiect al singularității și al universalității: un același subiect este într-un fel universal – atunci când este gândit – și în alt fel este singular – atunci când este simțit în lucrurile în care își are ființa.

Definindu-le astfel, sunt de părere că am rezolvat chestiunea.

Căci genurile și speciile subzistă într-un fel și sunt înțelese într-un alt fel[6].

Ele sunt incorporale, dar subzistă legate de cele sensibile între cele sensibile. Sunt înțelese ca subzistând prin ele însele și ca neavând ființă în altele[7].

Sed Plato genera et species ceteraque non modo intellegi universalia, verum etiam esse atque praeter corpora subsistere putat, Aristoteles vero intellegi quidem incorporalia atque universalia, sed subsistere in sensibilibus putat; quorum diiudicare sententias aptum esse non duxi, altioris enim est philosophiae. Idcirco vero studiosius Aristotelis sententiam executi sumus, non quod eam maxime probaremus, sed quod hic liber ad *Praedicamenta* conscriptus est, quorum Aristoteles est auctor.

Dar Platon nu numai că a considerat genurile, speciile şi celelalte ca fiind universale, ci a crezut că ele există şi subzistă în afara corpurilor. Aristotel însă le-a înţeles ca fiind incorporale şi universale, dar a considerat că subzistă în cele sensibile[8], iar eu nu m-am considerat capabil să judec între opiniile acestora. Aceasta ţine de o filosofie mai înaltă, iar noi aici urmăm cu grijă opinia lui Aristotel, nu pentru a o recomanda ca fiind cea mai bună, ci pentru că acest tratat se referă la *Categorii*, iar autorul lor este Aristotel.

Magistrul Pierre Abélard

Epistole

Magistri Petri Abaelardi
Epistolae

Epistola prima – Historia Calamitatum, Abelardi, ad amicum scripta (fragmentum)

Perveni tandem Parisios, ubi jam maxime disciplina haec florere consueverat ad Guillelmum scilicet Campellensem praeceptorem meum in hoc tunc magisterio re et fama praecipuum; cum quo aliquantulum moratus, primo ei acceptus, postmodum gravissimus exstiti, cum nonnullas scilicet ejus sententias refellere conarer et ratiocinari contra eum saepius aggrederer, et nonnunquam superior in disputando viderer. Quod quidem et ipsi, qui inter conscholares nostros praecipui habebantur, tanto majori sustinebant indignatione quanto posterior habebar aetatis et studii tempore. Hinc calamitatum mearum, quae nunc usque perseverant, coeperunt exordia, et quo amplius fama extendebatur nostra, aliena in me succensa est invidia. (...) Tum ego ad eum reversus ut ab ipso rhetoricam audirem, inter caetera disputationum nostrarum conamina, antiquam ejus de universalibus sententiam patentissimis argumentorum rationibus ipsum commutare, immo destruere compuli. Erat autem in ea

Magistrul Pierre Abélard
Epistole

Epistola I – Istoria nenorocirilor mele, scrisă către un prieten
(fragment)

Într-un sfârşit, am ajuns la Paris, unde această disciplină ajunsese deja să înflorească foarte mult pe lângă Guillaume de Champeaux, preceptorul meu, pe atunci cel mai distins în acea ştiinţă, în fapt şi prin faimă. Am rămas cu el o vreme şi, după ce la început m-a acceptat, m-a tratat apoi cu multă asprime, fiindcă m-am străduit să îi resping anumite teze, am încercat să argumentez frecvent împotriva lui, iar uneori mi s-a părut a-i fi superior în dispută. Din acest motiv, şi cei care erau consideraţi mai distinşi printre colegii noştri de şcoală erau aprinşi de o indignare cu atât mai mare cu cât eram considerat mai prejos <ca ei> prin vârstă şi ani de studiu. De aici şi-au luat începuturile nenorocirile mele – care au continuat până azi – şi, cu cât faima mea s-a extins mai mult, cu atât s-a aprins o invidie străină împotriva mea. (...)[1] Atunci eu m-am întors pentru a audia de la el retorica şi, între alte strădanii ale disputelor noastre, m-am silit să îi schimb, ba chiar să îi distrug prin argumente foarte limpezi vechea sa opinie despre universalii. În acea opinie era vorba despre caracterul *comun* al universaliilor, astfel încât el adăuga acelaşi lucru întreg, în

sententia de *communitate* universalium, ut eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret individuis; quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas.

Sic autem istam tunc suam correxit sententiam, ut deinceps rem eamdem non essentialiter, sed *indifferenter* diceret. Et quoniam de universalibus in hoc ipso praecipua semper est apud dialecticos quaestio, ac tanta eam Porphyrius quoque in *Isagogis* suis cum de universalibus scriberet, diffinire non praesumeret dicens: „*altissimum enim est hujusmodi negotium*", cum hanc ille convexerit, immo coactus dimiserit sententiam, in tantam lectio ejus devoluta est negligentiam, ut jam ad dialecticae lectionem vix admitteretur: quasi in hac scilicet de universalibus sententia tota hujus artis consisteret summa.

Hinc tantum roboris et auctoritatis nostra suscepit disciplina, ut hii, qui antea vehementius magistro illi nostro adhaerebant et maxime nostram infestabant doctrinam, ad nostras convolarent scholas, et ipse, qui in scholis Parisiacae sedis magistro nostro successerat, locum mihi suum offerret, ut ibidem cum caeteris nostro se traderet magisterio, ubi antea suus ille et noster magister floruerat. Paucis itaque diebus ibi me studium dialecticae regente, quanta invidia tabescere, quanto dolore aestuare coeperit magister noster, non est facile exprimere; nec conceptae miseriae aestum diu sustinens, callide aggressus est me tunc etiam removere. Et quia in me quid aperte ageret non habebat, ei scholas auferre molitus est, pessimis objectis criminibus, qui mihi suum concesserat magisterium, alio quodam aemulo meo ad officium ejus subtituto. Tunc ego Meledunum reversus scholas ibi nostras, sicut antea, constitui.

mod esenţial şi simultan, la fiinţa fiecăruia dintre indivizii săi. Prin urmare, aceştia nu ar avea în esenţă nici o diversitate, ci doar o varietate datorată multitudinii accidentelor.

Astfel, el şi-a corectat susţinerea, pentru a numi de acum încolo lucrurile ca fiind aceleaşi în sens *indiferent*, iar nu în sens esenţial. Şi aceasta pentru că problema universaliilor este cu atât mai arzătoare printre dialecticieni, cu cât nici măcar Porfir nu a îndrăznit să o rezolve nici măcar în *Isagoga* lui, când s-a referit la universalii, spunând că *„este vorba despre o problemă foarte înaltă"*. Când el s-a îndreptat, ba chiar şi-a părăsit silit opinia, modul lui de predare dezvăluia o neglijenţă atât de mare, încât abia dacă a mai fost admis la predarea dialecticii, ca şi cum întreaga sinteză a acestei arte ar fi stat în opinia despre universalii.

De aici, preocuparea noastră a fost reluată cu atât de multă vigoare şi autoritate, încât cei care au aderat cu mult entuziasm la magistrul nostru şi ne acuzau cu toată asprimea doctrina s-au strămutat la şcoala noastră şi tocmai cel care fusese succesorul magistrului nostru la catedra de la Paris mi-a oferit locul său, pentru ca el să se dedice învăţăturii noastre împreună cu ceilalţi tot acolo unde culminase mai înainte magistrul nostru şi al lor. Nu este uşor de zis câtă invidie l-a ros şi ce durere l-a aprins pe magistrul nostru la puţine zile după ce m-am înstăpânit pe studiul dialecticii. Nesuportând mult timp frământarea umilinţei îndurate, a încercat atunci, cu abilitate, să mă îndepărteze. Iar pentru că nu găsea nimic cu care să mă discrediteze deschis, s-a străduit să îmi îndepărteze studenţii, aducând tot felul de acuzaţii foarte grave împotriva celui care îmi oferise mie locul lui şi aşezând în slujba acestuia un discipol de-al meu. Atunci eu m-am întors la Melidun şi am întemeiat, ca şi mai înainte, o şcoală acolo.

Magistrul Pierre Abélard

Logica „ingredientibus”

Logica „ingredientibus" sive Glossae secundum Magistrum Petrum Abaelardum super Porphyrium Prologus

[1] Ingredientibus nobis logicam pauca de proprietate eius praelibantes a genere ipsius quod est philosophia ducamus exordium. Philosophiam autem non quamlibet scientiam Boethius appellat sed quae in maximis rebus consistit, non enim philosophos quoslibet scientes dicimus, sed quorum intelligentia penetrat subtilia. Huius autem tres species Boethius distinguit *speculativam* scilicet de speculanda rerum natura, *moralem* de honestate vitae consideranda, *rationalem* de ratione argumentorum componenda, quam *logicen* Graeci nominant.

Quam tamen a philosophia quidam dividentes non philosophiae partem sed instrumentum teste Boethio dicebant, eo videlicet quod in ea quodammodo caeterae operentur, dum argumentis ipsius ad proprias probandas quaestiones utuntur. Veluti si ex naturali vel morali speculatione quaestio fiat, ex logica sumuntur argumenta. Contra quos ipse Boethius nihil impedire dicit idem eiusdem et instrumentum esse et partem, sicut est manus humani corporis. Ipsa etiam logica sui saepe instrumentum videtur, cum et quaestionem ad se pertinentem suis approbat argumentis, veluti istam: *„Homo est species animalis"*. Nec tamen ideo

Logica „ingredientibus"
(Glosa a II-a la Porfir,
„Glosa de la Milano" – Prolog)

Când începem <să studiem> logica, să începem de la genul ei, care e filosofia, spunând mai întâi câte ceva despre trăsătura ei proprie[1]. Boethius nu numeşte filosofie orice ştiinţă, ci pe cea care constă în cele mai importante lucruri[2]; într-adevăr, nu îi numim filosofi pe orice ştiutori, ci doar pe cei a căror inteligenţă pătrunde lucrurile subtile. Boethius[3] distinge trei specii ale acesteia: *speculativă* – referitoare la natura lucrurilor ce trebuie cercetate –, *morală*– privitoare la onestitatea vieţii ce trebuie urmată – şi *raţională*– referitoare la metoda argumentelor ce trebuie formate, pe care grecii o numesc logică[4].

Dar unii au separat-o pe aceasta şi au spus că nu e parte a filosofiei, ci, conform lui Boethius[5] doar un instrument[6], fiindcă în ea celelalte ştiinţe în mod clar lucrează într-un anume fel când folosesc argumentele ei spre demonstrarea propriilor probleme, ca şi cum, dacă există o problemă în cercetarea naturală sau morală, ea şi-ar lua argumentele din logică. Împotriva lor, acelaşi Boethius[7] a spus că nimic nu opreşte acelaşi lucru să fie şi instrument, şi parte a aceluiaşi lucru, cum este mâna pentru corpul uman. Într-adevăr, se pare că logica îşi este adesea propriul instrument, când demonstrează prin argumente proprii probleme ce îi aparţin, ca şi în cazul: *omul este o specie a animalului*. Nici

minus est logica quia logicae est instrumentum. Sic nec philosophia, quia philosophiae. Quam etiam ipse Boethius a duabus aliis philosophiae speciebus proprio fine suo distinguit qui in componendis argumentationibus consistit. Nam etsi physicus argumenta componit, non ad hoc eum physica sed sola instruit logica.

[2] De qua etiam hac ratione conscriptam esse meminit atque eam ad certas argumentationum regulas reductam esse, ne nimium vagos falsis complexionibus in errorem pertrahat, cum id quod in rerum natura non invenitur, rationibus suis videatur astruere et saepe contraria in conclusionibus suis colligere hoc modo: „Socrates est corpus, corpus autem album, quare Socrates est albus". Rursus: „Socrates est corpus, corpus autem nigrum, quare Socrates est niger".

In scribendo autem logicam hic ordo necessarius est, ut quoniam argumentationes ex propositionibus iunguntur, propositiones <ex> dictionibus, eum qui logicam perfecte scribit, primum de simplicibus sermonibus, deinde de propositionibus necesse est scribere, tandem in argumentationibus finem logicae consummare, sicut et princeps noster Aristoteles fecit qui ad sermonum doctrinam *Praedicamenta* perscripsit, ad propositionum *Peri ermeneias*, ad argumentationum *Topica* et *Analytica*.

Iste autem Porphyrius sicut ipsa inscriptio tituli docet, hanc introductionem ad *Praedicamenta* Aristotelis praeparat, quam tamen ipse ad totam artem necessariam posterius demonstrat. Cuius intentio, materia, modus tractandi, utilitas aut cui dialecticae parti supponatur praesens scientia, breviter distinguatur subtilius.

Est autem intentio lectorem praecipue ad *Praedicamenta* Aristotelis instruere, ut facilius ea quae ibi

nu e mai puţin logică pentru faptul că îşi este instrument. La fel, nici mai puţin filosofie, dacă e instrument al filosofiei. Acelaşi Boethius distinge, de asemenea, logica de celelalte două specii ale filosofiei prin scopul ei propriu, care constă în formarea argumentelor. Deşi filosoful naturii construieşte argumente, despre acestea nu fizica îl învaţă, ci doar logica.

De aceea, cu privire la logică, el[8] aminteşte că ea a fost stabilită şi redusă la reguli certe ale argumentării, astfel încât să nu conducă prea mult în eroare prin false propoziţii pe cei cu mintea rătăcitoare, fiindcă <în cazul> celor care nu apar în natura lucrurilor, ea pare că le construieşte prin metodele ei şi adeseori adună lucruri contrare în categoria lor în felul următor: „Socrate e corp, dar corpul este alb, deci Socrate este alb". Apoi: „Socrate este corp, dar corpul este negru, deci Socrate este negru".

Pentru a redacta un tratat de logică, această ordine este necesară, astfel încât cel care îl scrie în chip desăvârşit, trebuie să scrie în primul rând despre concepte, apoi despre propoziţii, pentru ca în final să desăvârşească scopul logicii prin argumente, fiindcă argumentele sunt formate din propoziţii, iar propoziţiile din termeni. Aşa cum a făcut şi principele nostru, Aristotel, care a scris doctrina *Categoriilor* pentru concepte, *Despre interpretare* pentru propoziţii, *Topica* şi *Analitica* pentru argumente.

Porfir a pregătit o introducere pentru *Categoriile* lui Aristotel, aşa cum arată titlul ei, despre care tot el[9] a demonstrat că este necesară pentru întreaga logică. Să distingem, pe scurt, într-un mod mai subtil intenţia ei, conţinutul, modul de a trata, utilitatea şi sub ce parte a dialecticii este pusă această ştiinţă.

Intenţia <acelei lucrări> este mai ales să instruiască cititorul în *Categoriile* lui Aristotel, astfel încât să se poată înţelege mai uşor ceea ce este tratat acolo. Aceasta o face

tractantur queat intelligere. Quod facit tractando de quinque, quae sunt eius materia, genere scilicet, specie, differentia, proprio et accidente, quorum praecipue cognitionem ad *Praedicamenta* utilem iudicavit, quod de his fere in tota serie *Praedicamentorum* disputetur. Quod autem quinque diximus, et ad haec nomina: genus, species et caetera et ad eorum significata quodammodo referri potest. Nam et horum quinque nominum significationem convenienter aperit, quibus Aristoteles utitur, ne cum ad *Praedicamenta* ventum fuerit, quid in his nominibus intelligendum sit, ignoretur. Potest etiam et de significatis omnibus istorum nominum quasi de quinque agi, quia licet singillatim accepta infinita sint, quippe infinita sunt genera et similiter species et caetera, de omnibus tamen, ut dictum est, quinque agitur, quia de omnibus secundum quinque proprietates tractatur, de omnibus quidem generibus secundum hoc quod sunt genera, et de caeteris similiter. Sic namque et octo partes orationis considerantur secundum octo quidem earum proprietates, cum singillatim acceptae sint infinitae.

[3] Modus vero tractandi hic est quod singulorum prius distinctis naturis in diversis eorum tractatibus tandem ad maiorem eorum cognitionem ad communitates eorum simul et proprietates descendit. Utilitas autem, ut ipse Boethius docet, cum principaliter ad *Praedicamenta* dirigatur, quadrifariam tamen spargitur, quod postmodum, ubi ipse id dicet, diligentius aperiemus.

Per quam partem vero ad logicam praesentis operis scientia tendat, statim dinoscitur, si prius logicae partes diligenter distinxerimus. Sunt autem duae auctore Tullio et Boethio quae logicam componunt, scientia

tratând despre cele cinci <predicabile>, care sunt conținutul acesteia, și anume despre gen, specie, diferență, propriu și accident, a căror cunoaștere o consideră utilă în particular pentru *Categorii*, fiindcă despre ele discută aproape tot textul *Categoriilor*. Ceea ce am numit prin cele cinci se poate referi la „gen", „specie" și la ceilalți termeni, dar, oarecum, și la ceea ce ei semnifică. Porfir explică într-un mod adecvat semnificațiile celor cinci termeni pe care Aristotel îi folosește, astfel încât, atunci când ajungem la *Categorii*, să nu se ignore ce trebuie înțeles prin ei. Într-adevăr, se poate discuta despre semnificațiile tuturor acestora ca și cum ar fi cinci, deoarece, chiar dacă sunt luate una câte una, sunt admise o infinitate, căci într-adevăr genurile sunt infinite și la fel speciile și celelalte, totuși el discută despre toate acestea, după cum s-a spus, ca fiind cinci, fiindcă se discută despre toate conform celor cinci proprietăți, și anume despre toate genurile după cum sunt genuri și despre celelalte la fel. În același mod sunt cercetate cele opt părți ale discursului conform celor opt proprietăți ale lor, chiar dacă, luate una câte una, sunt admise o infinitate.

Modul de a trata este acesta : după ce la început distinge natura fiecăreia în diferitele lor utilizări, el trece ulterior, pentru o mai bună cunoaștere a acestora, la asemănările și la proprietățile lor. Cum arată același Boethius, utilitatea <lucrării>, pe lângă faptul că în principal conduce la *Categorii*, este de patru feluri ; aceasta o vom explica mai amănunțit mai târziu, acolo unde el[10] însuși o discută.

Dacă mai întâi vom distinge atent părțile logicii, va fi clar imediat căreia îi aparține știința acestei lucrări. Conform lui Cicero și lui Boethius[11], <părțile> ce compun logica sunt două, și anume știința de a descoperi argumente și aceea de a le judeca, adică de a le confirma și proba, odată

scilicet inveniendi argumenta et diiudicandi, hoc est confirmandi et comprobandi, ipsa inventa. Duo enim necessaria sunt argumentanti, primum ut inveniat argumenta per quae arguat, deinde si quis ea calumnietur tamquam vitiosa aut non satis firma, ea confirmare sciat. Unde Tullius inventionem naturaliter priorem dicit. Ad utramque autem logicae partem, maxime vero ad inventionem haec scientia pertinet. Et pars quaedam est scientiae inveniendi. Quomodo enim ex genere argumentum aut specie seu caeteris duci possit nisi his quae hic tractantur cognitis? Unde ipse Aristoteles horum definitiones in *Topicis* suis inducit, cum locos eorum tractat sicut et Tullius in suis. Sed quoniam ex eisdem confirmatur argumentum ex quibus invenitur, a iudicio non est aliena haec scientia. Sicut enim ex natura generis aut speciei trahitur argumentum, ita ex eadem confirmatur extractum. Considerans namque in homine quantum ad animal speciei naturam ex ipsa statim argumentum ad probandum animal invenio. Quod si quis calumnietur, ipsum statim argumentum idoneum ostendo adsignans in eisdem speciei aut generis naturam, ut ex eisdem terminorum habitudinibus et inveniatur argumentum et confirmetur inventum.

Quidam tamen hanc scientiam nec non praedicamentorum aut divisionum seu definitionum vel etiam propositionum omnino ab inventione et iudicio separant nec ullo modo in partibus logicae recipiunt, cum tamen eas ad totam logicam necessarias iudicent. Quibus quidem tam auctoritas quam <ratio> contraria videtur. Boethius namque super *Topica* Ciceronis duplicem divisionem dialecticae ponit, quarum utraque ita alteram vicissim includit, ut singulae totam

ce au fost descoperite. Pentru a argumenta, sunt necesare două lucruri: primul, să se descopere argumente prin care să se demonstreze, apoi dacă cineva le critică drept vicioase sau insuficient de puternice, <logica> să știe să le întărească. De aceea, Cicero[12] spune că descoperirea <lor> este natural prioritară. Această știință[13] aparține ambelor părți ale logicii, dar mai ales celei de a descoperi, căci o parte <a logicii> este știința de a descoperi. Cum pot fi luate argumente din gen, specie sau din celelalte, dacă nu sunt cunoscute cele tratate aici? De aceea, Aristotel însuși introduce definițiile acestora în *Topica* sa, atunci când discută despre *locurile* lor, ca și Cicero în <*Topica*> sa. Însă, fiindcă de unde este descoperit argumentul, tot de acolo este și confirmat, această știință nu este străină de judecată. Căci la fel cum din natura genului sau a speciei este extras un argument, la fel din ele este confirmat ceea ce s-a extras. Căci odată considerată natura speciei în om, în măsura în care e animal, descopăr imediat din aceasta argumentul pentru a arăta că e animal. Și dacă cineva m-ar acuza, imediat explic acest argument adecvat, arătând natura speciei sau a genului în acestea, astfel încât din aceleași relații ale termenilor este descoperit argumentul și este și confirmat.

Totuși, unii separă această știință și pe cea a predicamentelor sau a diviziunii și definiției sau chiar și pe cea a propozițiilor de <știința> de a descoperi și de a judeca <argumente> și nici nu le acceptă în vreun fel printre părțile logicii, chiar dacă ei le consideră necesare pentru întreaga logică. Dar atât autoritățile, cât și rațiunea par a li se opune. Căci Boethius[14], în <comentariul> la *Topica* lui Cicero, admite o diviziune dublă a dialecticii, ale cărei două părți se includ reciproc în așa fel încât fiecare conține toată dialectica. Iar prima este știința de a descoperi și de

dialecticam comprehendant. Prima quidem est per
[4] scientiam inveniendi et iudicandi, secunda per scientiam dividendi, definiendi, colligendi. Quas etiam ad se invicem ita reducit, ut in scientia inveniendi, quod unum membrum est prioris divisionis, scientiam quoque dividendi vel definiendi includat, pro eo scilicet quam tam ex divisionibus quam ex definitionibus argumenta ducantur. Unde generis quoque scientia et speciei seu aliorum simili ratione inventioni accomodatur. Ipse etiam Boethius ingredientibus logicam primum ex Aristotelis libris textum *Praedicamentorum* occurrere dicit. Ex quo apparet *Praedicamenta* a logica non separari, in quibus introitum logicae lector habet, praesertim cum distinctio illa praedicamentorum vires argumentandi maximas ministret, cum per eam, cuius naturae unaquaeque res sit aut non sit, valeat confirmari. Propositionum quoque proprietas ab argumentis non est aliena, cum modo hanc <modo> illam aut ut contrariam vel contradictoriam seu quomodolibet aliter <oppositam> probet. Quia itaque omnes tractatus logicae ad finem eius, id est argumentationem, inclinantur, nullius eorum scientiam <a> logica secludimus.

His praelibatis litterae insistamus.

Cum sit necessarium etc. Scripturus de materia praemittit prooemium, in quo et materiam ipsam adsignat et utilitatem operis et modum scribendi introductorium promittit, iuxta hoc quod de his philosophi recte senserunt. Sunt autem 'necessarii' tres consuetae significationes, cum scilicet modo pro inevitabili ponitur, ut necesse est substantiam non esse qualitatem; modo pro utili, ut ire ad forum; modo pro determinato,

a judeca, a doua ştiinţa de a diviza, a defini şi a compara. Pe acestea el le reduce în aşa fel una la cealaltă, încât în ştiinţa de a descoperi, care aparţine primei diviziuni, el include şi ştiinţa de a divide şi aceea de a defini, fiindcă argumentele sunt formate atât prin diviziuni, cât şi prin definiţii. De aceea, şi ştiinţa genului şi cea a speciei sau a celorlalte <predicabile> sunt aplicate din aceleaşi motive <ştiinţei> de a descoperi <argumente>. Însuşi Boethius[15] spune despre *Categorii* că este prima dintre cărţile lui Aristotel care îi întâmpină pe cei care încep <să studieze> logica. Din aceasta rezultă că nu putem separa *Categoriile* de logică: prin ele cititorul intră în logică, mai ales fiindcă această distincţie între predicamente oferă cele mai mari puteri de a argumenta, căci prin ea se poate confirma ce fel de natură are sau nu un anume lucru. Nici calitatea propoziţiilor nu este indiferentă argumentelor, fiindcă ea arată <raportul> uneia cu alta fie drept contrariu, fie drept contradictoriu sau în orice alt fel de opoziţie. Prin urmare, fiindcă toate tratatele de logică ţintesc spre scopul acesteia, adică argumentele, să nu separăm de logică cunoaşterea nici unuia dintre ele.

Acestea fiind spuse, să trecem la litera <textului>.

Întrucât este necesar... să ştii etc.[16]. Urmând să scrie despre conţinutul <*Categoriilor*, Porfir> aşază la început o prefaţă în care stabileşte atât conţinutul, cât şi utilitatea operei şi promite un mod introductiv de a scrie, în acord cu ceea ce filosofii au considerat pe bună dreptate despre acestea. Sunt trei semnificaţii obişnuite ale „necesarului"[17], şi anume când este folosit pentru inevitabil (de pildă, este necesar ca substanţa să nu fie calitate), când <este folosit>

ut hominem quandoque mori. Duae vero primae necessarii significationes huiusmodi sunt, ut inter se certare videantur, quae earum convenientius possit hic accipi. Nam et summa necessitas est haec praenosse, ut ad alia perveniatur, cum sine his illa sciri non possint, et aperta utilitas. Si quis tamen seriem litterae diligenter attendat, convenientius utile dici iudicabit quam ineuitabile. Cum enim supponit ad quid dicat necessarium, quasi ad aliud relationem quandam intendens utilitatis significationem insinuat. Utile enim ad aliud spectat, inevitabile per se dicitur.

Sic construe: necessarium est, id est utile, nosse enim quid sit genus etc., id est cuius proprietatis sint singula, quod in eorum definitionibus ostenditur, quae quidem non secundum eorum substantiam assignatae sunt, sed secundum eorum accidentales proprietates. Quippe generis nomen et caeterorum
[5] non substantiae, sed accidentis designativum est. Unde illud „quid" magis secundum proprietatem quam substantiam accipimus.

Et ad eam etc. Quattuor supponit, in quibus utilitatem quadrifariam ostendit, ut supra meminimus, scilicet praedicamenta, definitiones, divisiones, demonstrationes (id est argumentationes), quae propositam quaestionem demonstrant. *Quae*, scilicet scientia praedicamentorum, *est apud Aristotelem*, id est in tractatu eius continetur. Nam et liber quandoque nomine auctoris designatur, ut Lucanus. *Et ad assignationem definitionum*, id est ad assignandas et ad componendas definitiones. *Et omnino*. Etiam haec

pentru ce e util (ca „a merge în for") şi când <este folosit> pentru o determinare (de pildă, ca un om să moară cândva). Primele două semnificaţii sunt astfel încât par să rivalizeze care dintre ele să poată fi considerată mai adecvată aici. Căci este de o evidentă utilitate, dar şi de maximă necesitate cunoaşterea <categoriilor> înainte de a trece la celelalte, fiindcă fără ele nu se pot cunoaşte celelalte. Dar dacă cineva observă atent şirul textului, va gândi că este mai adecvat să spună util decât inevitabil. Căci, atunci când explică ceea ce numeşte „necesar", el strecoară semnificaţia utilităţii ca şi cum ar avea în vedere o anumită relaţie cu altceva. Într-adevăr, utilul se raportează la ceva, inevitabilul se spune prin sine.

Să spunem aşa : este necesar, adică util, să se cunoască într-adevăr ce este genul etc., adică ce fel de proprietate are fiecare <lucru>, ceea ce este făcut cunoscut în definiţiile lucrurilor. Definiţiile nu sunt date conform substanţei lor, ci conform proprietăţilor lor accidentale. Bineînţeles, numele genului şi al celorlalte <predicabile> nu semnifică substanţa, ci accidentul[18]. De unde, pe acel *ceea ce* îl înţelegem mai mult conform proprietăţii decât conform substanţei.

Pentru a <înţelege> etc. El enumeră patru <lucruri>, prin care arată împătrita utilitate <a lucrării>, după cum ne amintim de mai sus, şi anume predicamentele, definiţiile, diviziunile, demonstraţiile, adică argumentele care dovedesc problema expusă. „Aceasta" şi anume ştiinţa predicamentelor, *este în Aristotel*, adică este cuprinsă în tratatul acestuia, căci o carte este uneori desemnată prin numele autorului, de exemplu Lucanus[19]. *Pentru a da definiţii*, adică pentru a da şi a compune definiţii. *În general*: într-adevăr, acestea cinci sunt utile pentru cele care apar în

quinque sunt utilia *ad ea quae in divisione sunt vel demonstratione*, hoc est argumentatione. *Et cum sit necessarium*, id est ad tot utile est nosse ista, *tentabo aggredi ea quae ab antiquis dicta sunt faciens tibi traditionem*, id est tractatum, *de speculatione istarum rerum*, id est consideratione horum quinque, traditionem dico *compendiosam*, id est brevem mediocriter. Quod statim exponit dicens: *breviter et velut introductorio modo*. Possit enim nimia brevitas nimiam obscuritatem inferre iuxta illud Horatii: „*Brevis esse laboro, obscurus fio*". Unde ne deffideret lector ex brevitate seu confunderetur ex prolixitate, introductorium modum se servare in scribendo promittit. Qualiter autem tam ad praedicamenta quam ad alia tria hoc opus valeat, ipse satis diligenter Boethius assignat, quae tamen et nos breviter tangamus.

Ac primum ostendamus qualiter illarum quinque singuli tractatus ad praedicamenta conveniant. Generis notitia in hoc ad praedicamenta pertinet quod ibi Aristoteles decem genera suprema omnium disponit, in quibus omnium rerum nominum infinitas significationes comprehendit, quae qualiter genera aliorum sint, cognosci non potest, nisi generum cognitione praeposita. Speciei quoque cognitio non est ab eis aliena, sine qua nec generis potest esse cognitio, quippe cum relativa sunt, suam ab invicem contrahunt essentiam et cognitionem. Unde et alterum definiri per alterum necesse est, sicut et ipse testatur Porphyrius. Differentia quoque quae adiuncta generi speciem complet, ad discretionem speciei necessaria est nec non ad generis, in cuius posita divisione eius

diviziune sau în demonstraţie, adică în argumentare. *Şi întrucât e necesar*, adică este util pentru atâtea lucruri să cunoşti acestea, *voi încerca să parcurg spusele vechilor filosofi, făcându-ţi o prezentare*, adică un tratat, despre *contemplarea acestor lucruri*, adică despre cercetarea celor cinci <predicabile>, spun „prezentare" *în puţine cuvinte*, adică moderată. Ceea ce explică imediat spunând: *pe scurt* şi *sub forma unei introduceri*. Dar prea multă concizie poate cauza prea multă neclaritate, conform <versului lui> Horaţiu: „Căutând să fiu concis, devin obscur"[20]. De aceea, pentru ca cititorul să nu îşi piardă încrederea datorită conciziei sau să devină confuz datorită prolixităţii, el anunţă că, scriind, va folosi un mod introductiv. Cum contribuie această lucrare atât la <ştiinţa> despre categorii, cât şi la <ştiinţa> despre celelalte trei, Boethius[21] a indicat suficient de amănunţit, dar şi noi vom atinge totuşi, pe scurt, această <problemă>.

Mai întâi, vom arăta cum fiecare dintre aceste cinci capitole[22] contribuie la <lucrarea> despre categorii. Cunoaşterea genului aparţine <lucrării> despre categorii, fiindcă acolo Aristotel stabileşte zece genuri supreme ale tuturor lucrurilor. În acestea, el cuprinde semnificaţiile infinite ale tuturor lucrurilor; fiind de genuri diferite, acestea nu pot fi cunoscute decât după ce a fost cunoscut în prealabil genul. De asemenea, cunoaşterea speciei nu e străină de categorii; fără ea, bineînţeles, nu poate exista nici cunoaşterea genului, căci ele îşi dobândesc esenţa şi cunoaşterea una de la cealaltă, fiind corelative. Căci este necesar ca şi contrariul să fie definit prin contrariu, aşa cum însuşi Porfir[23] o dovedeşte. Şi diferenţa, care, adăugată genului, întregeşte specia, este necesară la diferenţierea speciei şi, de asemenea, la cea a genului, în care, odată folosită diviziunea,

significatione quam species continet, ipsa ostendit. Plura etiam ab Aristotele in *Praedicamentis* inducuntur, ubi de his tribus, genere, specie, differentia, agitur quae nisi praecognita sint, ista intelligi non possunt. Qualis est regula illa: Diversorum generum
[6] etc. Proprii quoque cognitio in eo iuvat, quod ipse praedicamentorum propria assignat, ut cum substantiae dicit proprium esse quod cum sit unum et idem numero etc. Ne igitur proprii natura tunc ignoraretur, demonstranda nunc erat. Illud tamen notandum, quod tantum propria specialissimarum specierum Porphyrius tractat, Aristoteles vero propria generum investigat, sed tamen ex istorum propriorum similitudine illorum quoque manifestatur natura, quia eodem modo illa dicuntur propria generum quomodo ista specierum, eo scilicet quod omni et soli et semper conveniant. Quantum vero accidentis notia ad Praedicamenta valeat, quis dubitet, cum in novem praedicamentis sola accidentia reperiat? Praeterea ipse Aristoteles frequenter et diligenter eorum quae in subiecto sunt, id est accidentium, proprietates inquirit, ad quod praecipue tractatus pertinet accidentis. Ad discretionem quoque differentiae vel proprii accidentis [et] proficit notitia, quia nec illa perfecte cognoscuntur, si istius discretio non teneatur.

Nunc autem quomodo eadem quinque ad definitiones valeant, ostendamus. Definitio vero alia substantialis alia descriptio; substantialis quidem quae speciei tantum est, genus sumit ac differentias ideoque ad eam tam generis quam differentiae quam speciei tractatus valet. Descriptio vero frequenter ab accidentibus trahitur. Unde ad eam praecipue accidentis

diferența face cunoscută semnificația lucrului pe care îl conține specia. Într-adevăr, multe sunt introduse de Aristotel în *Categorii* acolo unde este vorba de cele trei (gen, specie și diferență), care, dacă nu sunt cunoscute în prealabil, nu pot fi înțelese. Așa este regula *Genurile diverse* etc.[24]. Și cunoașterea propriului este folositoare, fiindcă stabilește cele proprii categoriilor, ca de pildă: se spune că este propriu subtanței să fie una și aceeași numeric etc.[25]. De aceea, pentru ca să nu rămână necunoscută, natura propriului trebuie explicată aici. Totuși, trebuie observat că Porfir tratează doar despre cele proprii speciilor infime, dar Aristotel cercetează cele proprii genurilor, însă oricum din similitudinea acestor proprii se arată și natura lor, fiindcă cele proprii genurilor se spun în același fel precum cele proprii speciilor, și anume în așa fel încât ele revin întregii <specii>, uneia singure și mereu. Cine se mai îndoiește cât de mult contribuie cunoașterea accidentului la <știința> despre categorii, când descoperă în cele nouă categorii doar accidente? Pe lîngă aceasta, Aristotel însuși cercetează atent și frecvent proprietățile celor care sunt într-un subiect, adică ale accidentelor, la care contribuie mai ales capitolul despre accident[26]. Cunoașterea <accidentului> servește și la înțelegerea diferenței sau a accidentului propriu, fiindcă cine nu posedă înțelegerea acestuia nu le cunoaște în chip desăvârșit nici pe celelalte.

Acum să arătăm cum contribuie acestea cinci la definiții. Definiția este fie substanțială, fie descriptivă. Cea substanțială, care e doar a speciei, cuprinde genul și diferențele <specifice> și de aceea capitolele despre gen, diferență și specie ajută la <înțelegerea> ei. Descripția este formată frecvent din accidente. De aceea, cunoașterea accidentului este folositoare pentru ea. Cunoașterea propriului servește

cognitio valet. Proprii autem notitia generaliter ad omnes definitiones prodest quae eius similitudinem in eo tenent, quod et ipse quoque ad definitum convertitur.

Ad divisiones quoque adeo haec quinque necessaria sunt, ut praeter eorum notitiam casu potius quam ratione fiat divisio. Quod per singulas divisio inspiciendum est. Sunt autem tres divisiones secundum se, generis scilicet totius et vocis; rursus tres secundum accidens, quando scilicet vel accidens in subiecta vel subiecta in accidentia vel accidens in accidentia dividitur. Ea vero divisio quae generis est, modo in species fit, modo in differentias pro speciebus positas. Unde ad eam tam genus quam species quam differentia conveniunt eademque ad discretionem divisionis totius vel vocis proficiunt, quae quidem cum fierent, generis videri possent, nisi generis natura praecognita esset, veluti ea quod omne genus de singulis speciebus praedicatur univoce, totum vero de componentibus se singillatim non praedicatur neque vox multiplex dividentibus suis univoce convenit. Per hoc etiam ad divisionem aequivocae vocis haec plurimum prosunt, quia ad definitiones utilia erant, quippe ex
[7] definitionibus quid aequivocum sit vel non sit, cognoscitur. Ad eam quoque divisionem quae secundum accidens est, accidentis cognitio, quo ipsa constituitur, necessaria est, caetera vero ad discretionem ipsius quoque prosunt, alioquin ita genus in species vel in differentias divideremus, sicut accidens in subiecta.

Ad inveniendas quoque argumentationes vel ad confirmandas inventas horum quinque notitia, ut supra meminimus, aperte valet. Nam et secundum generis et speciei naturam seu aliorum et invenimus argumenta

în general tuturor definiţiilor, care păstrează o asemănare cu el, fiindcă şi ele se convertesc cu definitul.

Acestea cinci sunt atât de necesare diviziunii încât, fără ele, ea s-ar face mai mult la întâmplare decât după vreo regulă. Acest fapt trebuie examinat pentru fiecare diviziune în parte. Există trei diviziuni esenţiale, şi anume: a genului, a întregului şi a cuvântului; mai departe, există trei diviziuni accidentale, şi anume când fie accidentul este divizat în subiecte, fie subiectele în accidente, fie accidentul în accidente. Diviziunea care aparţine genului se face când în specii, când în diferenţe care ţin loc de specii. De aceea, atât genul, cât şi specia şi diferenţa ajută la aceasta şi servesc la înţelegerea diviziunii întregului şi a cuvântului. Acestea, ori de câte ori sunt făcute, ar putea părea <diviziuni> ale genului, exceptând cazul când natura genului ar fi cunoscută în prealabil, ca şi cum, de exemplu, toate genurile sunt predicate univoc despre fiecare specie, pe când întregul nu se predică separat despre părţi şi nici cuvântul cu <semnificaţii> multiple nu revine univoc <semnificaţiilor> sale divizate. De aceea, <genul, specia şi diferenţa> sunt foarte utile diviziunii cuvântului echivoc, fiindcă sunt utile definiţiilor, căci prin definiţii se observă ce este echivoc sau nu. Cunoaşterea accidentului este necesară şi diviziunii accidentale, prin care ea se realizează. Celelalte sunt utile înţelegerii acestei <diviziuni>: altminteri am diviza genul în specii sau diferenţe <specifice> aşa cum <se divide> accidentul în subiecte.

Aşa cum am pomenit, cunoaşterea celor cinci serveşte în mod clar şi descoperirii de argumente sau confirmării celor descoperite. Căci descoperim argumente şi le confirmăm pe cele descoperite după natura genului şi a speciei sau a celorlalte <predicabile>. Boethius[27] a numit în acel pasaj cele cinci <predicabile> „locul silogismelor"; pare

et confirmamus inventa. Quod autem Boethius hoc loco haec quinque sedes syllogismorum appellat, contra hoc videtur quod nolumus esse locos in complexione perfecta syllogismorum. Sed profecto speciale vocabulum pro genere abutitur, syllogismum scilicet pro argumentatione ponens, alioquin utilitatem minueret, si eam ad syllogismos tantum dirigeret et non generaliter ad omnes argumentationes, quae similiter a Porphyrio demonstrationes appellantur. Possunt etiam perfectis quoque complexionibus syllogismorum loci quodammodo assignari, non ut eorum per se sint, sed quia ad eorum quoque adduci evidentiam possunt per confirmationem enthymematum quae ex eis ducuntur. Nunc autem his de utilitate ostensis ad litteram redeamus.

Altioribus quidem. Quomodo introductorium modum servet, supponit, abstinens scilicet a quaestionibus arduis et obscuritate implicitis et simpliciores tractans mediocriter. Nec vacat quod ait «mediocriter»: posset enim res esse facilis in se nec tamen lucide tractari.

Mox de generibus. Quae sint altiores illae quaestiones, determinat, cum tamen eas non dissolvat. Et de utroque causa redditur, quod videlicet et eas inquirere praetermittat et tamen de eis mentionem faciat. Ideo enim eas non tractat, quia rudis lector ad inquirendas eas et percipiendas non sufficit. Ideo autem easdem commemorat ne lectorem neglegentem faciat. Si enim omnino eas tacuisset, lector omnino nihil amplius de istis inquirendum esse arbitrans earum omnino inquisitionem despiceret. Sunt autem tres, ut Boethius dicit, secretae et perutiles et non a paucis philosophorum tentatae, sed a paucis dissolutae. Prima

contrar acestui fapt să nu vrem ca locurile să existe în concluzia perfectă a silogismelor. Dar, negreşit, în privinţa genului, el abuzează de <acest> cuvânt special, şi anume folosind silogismul în loc de argument; altminteri el ar diminua utilitatea, dacă ar raporta-o doar la silogisme şi nu în general la toate argumentele, care, în mod asemănător, sunt numite de Porfir demonstraţii. Şi locurile pot fi stabilite într-un anume fel pentru concluziile perfecte ale silogismelor, nu ca şi cum ar fi ale acestora prin sine, ci fiindcă ele pot convinge de evidenţa acelor <concluzii> prin confirmarea entimemelor, care sunt luate din aceste <locuri>. Acum, după ce am arătat acestea despre utilitate, să revenim la text.

Şi <abătându-mă de la cercetările> prea adânci. El explică în ce fel menţine stilul introductiv, adică abţinându-se de la întrebările dificile şi obscure şi tratându-le pe cele simple cu măsură. El nu omite nici ceea ce înseamnă „cu măsură": într-adevăr, se poate ca un lucru să fie uşor în sine, dar să nu fie şi tratat cu claritate.

În continuare despre genuri. El stabileşte care sunt întrebările mai profunde, chiar dacă nu le soluţionează, şi expune motivul ambelor <probleme>, adică al faptului că omite să le cerceteze şi al faptului că totuşi le va menţiona. Nu le tratează fiindcă nu este suficient un cititor neinstruit pentru a le cerceta şi înţelege, dar le menţionează pentru ca cititorul să nu le ignore. Dacă ar fi tăcut în întregime în privinţa lor, cititorul ar fi neglijat complet să le cerceteze, considerând că nu e nimic mai mult de studiat despre ele. Cum spune Boethius[28], sunt trei <probleme> ascunse şi foarte utile, atacate de mulţi filosofi, dar rezolvate de puţini. Prima <întrebare> este astfel: *dacă genurile şi speciile*

autem est huiusmodi: *„utrum genera et species subsistant an sit posita in solis"* etc., ac si diceret: utrum verum esse habeant an tantum in opinione consistant. Secunda vero est, si concedantur veraciter esse, utrum essentiae corporales sint [an incorporales, tertia vero, utrum separata sint] a sensibilibus an in eis posita.
[8] Duae sunt namque incorporeorum species, quia alia praeter sensibilia ipsa in sua incorporeitate permanere possunt, ut Deus et anima, alia vero praeter sensibilia ipsa in quibus sunt, nullatenus esse valent, ut linea absque subiecto corpore. Has autem quaestiones sic transcurrit dicens: *Mox de generibus et speciebus illud quidem dicere recusabo sive susbsistant* etc. *sive* ipsa *subsistentia sint corporalia an incorporalia et utrum* ipsa cum incorporalia dicatur, separentur *a sensibilibus* etc *et circa ea constantia.* Hoc diversis modis accipi potest. Sic enim possimus accipere, ac si dicat: haec tria supra posita de eis recusabo dicere et alia quaedam constantia circa ea, quippe istas tres quaestiones. Possunt et aliae fieri de eisdem quae similiter difficiles sunt, sicut est illa de communi causa impositionis universalium nominum quae ipsa sit, secundum quod scilicet res diversae conveniunt, vel illa etiam de intellectu universalium nominum, quo nulla res concipi videtur nec de aliqua re agi per universalem vocem, et aliae multae difficiles. Possumus sic exponere *et circa <ea> constantia*, ut quartam quaestionem adnectamus, scilicet utrum et genera et species, quamdiu genera et species sunt, necesse sit subiectam per nominationem rem aliquam habere an ipsis quoque nominatis rebus destructis ex significatione intellectus tunc quoque possit universale consistere, ut hoc nomen „rosa", quando nulla est rosarum quibus commune

subzistă sau sunt puse doar <în intelecţii>; ca şi cum ar spune: dacă au fiinţă adevărată sau există doar în opinie. A doua <întrebare> e: dacă s-a admis că sunt cu adevărat, sunt ele esenţe corporale [sau incorporale? A treia: oare sunt separate] de cele sensibile sau sunt aşezate în ele? Căci speciile lucrurilor incorporale sunt două[29], fiindcă unele pot rămâne aceleaşi în incorporalitatea lor în afara celor sensibile, precum Dumnezeu şi sufletul, altele nu pot exista deloc în afara lucrurilor sensibile în care sunt, de pildă linia fără un subiect material. Aceste întrebări le parcurge în grabă spunând astfel: *În continuare, mă voi feri să spun despre genuri şi specii dacă ele subzistă* etc. *sau*, ele *subzistând*, *sunt corporale sau incorporale şi dacă*, atunci când sunt numite incorporale, sunt separate *de lucrurile sensibile* etc. *sau dacă sunt permanente*[30]. Acest lucru poate fi înţeles în mai multe feluri. Şi anume, putem înţelege aşa, ca şi cum ar spune: refuz să enunţ despre ele, adică despre aceste trei întrebări, cele trei <lucruri> pomenite mai sus şi altele privind permanenţa lor. Şi alte <întrebări> pot apărea despre acestea[31], care sunt la fel de dificile, ca de exemplu cea cu privire la cauza comună de impoziţie[32] a numelor universale – care e aceasta, şi anume potrivit cu ce se aseamănă lucruri diverse – sau cea despre înţelegerea numelor universale, prin care se pare că nici un lucru nu e conceput şi nici nu se tratează despre vreun lucru printr-un sunet universal, şi multe altele dificile. Putem explica <cuvintele> „şi caracterul lor permanent" ca şi cum am adăuga o a patra întrebare, şi anume dacă şi genurile şi speciile, cât timp sunt genuri şi specii, trebuie să dispună de un anumit lucru real care să le corespundă în actul de numire sau, odată ce numitele lucruri au fost suprimate, universalul mai poate consta încă în semnificaţia din intelect? De pildă, cuvântul „trandafir" <mai are semnificaţie>

sit. De his autem quaestionibus diligentius posterius disputabimus.

Sed nunc prohemii literam prosequamur. Nota cum ait: «*mox*», id est praesenti tractatu, id eum quodammodo innuere, ut alibi solvendas has quaestiones lector exspectet. *Altissimum* enim. Causam supponit, quare hic ab his quaestionibus abstineat, quia scilicet eas tractare altissimum est quantum ad lectorem qui ad eas pertingere non possit, quod statim determinat. *Et maioris inquisitionis egens*, quippe cum auctor sufficiat ad solvendum, lector non sufficit ad inquirendum. Maioris, inquam, inquisitionis, quam tua sit. *Illud vero*.Ostensis his quae reticet, docet ea quae ponit, illa scilicet quae *de his*, genere videlicet et specie *ac de* aliis tribus *propositis*, *antiqui*, non aetate quidem sed sensu, *tractaverunt probabiliter* id est verisimiliter, in quibus scilicet omnes convenerunt nec ulla fuit dissensio. Nam in praedictis quaestionibus dissolvendis alii aliter et alii aliter sentiebant. Unde Boethius Aristotelem commemorat genera et species in sensilibus tantum velle subsistere, extra autem intelligi, Platonem vero non solum ea extra sensibilia intelligi, verum etiam esse. *Et horum antiqui*, dico, et *maxime Peripatetici*, pars scilicet horum antiquorum; Peripateticos autem dialecticos seu quoslibet argumentatores appellat.

[9] Nota etiam quae prohemiis conveniunt in hoc posse assignari. Dicit enim Boethius super *Topica* Ciceronis sic: „*Omne prooemium, quod ad componendum intenditur auditorem, ut in Rhetoricis dicitur, aut benevolentiam captat aut attentionem praeparat*

când nu mai există nici un trandafir căruia să îi fie comun? În altă parte, vom trata aceste întrebări mai atent.

Dar acum să urmărim textul introducerii. Când spune: *în continuare*, adică în prezentul tratat, observă că el a indicat într-un anume fel ca cititorul să aştepte rezolvarea acestor probleme în altă parte. *Cât se poate de adâncă*: el arată de ce se abţine aici de la aceste întrebări, şi anume fiindcă a trata despre ele este cel mai profund lucru pentru cititorul care nu poate ajunge atât de departe. Lucru pe care îl stabileşte imediat: *are nevoie de o cercetare mai întinsă*, deoarece autorul le poate rezolva, însă cititorul nu le poate cerceta. Spun o cercetare mai lungă decât a ta[33]. *Dar aceasta*: după ce le-a indicat pe acestea, pe care le trece sub tăcere, le arată pe cele care le expune, şi anume cele *despre care*, adică despre gen şi specie *şi despre* celelalte trei lucruri *amintite deja*, *cei vechi* – nu în vârstă, ci în fel de a gândi – *au tratat în chip probabil*, adică în mod verosimil (adică lucrurile cu care toţi erau de acord, fără nici o divergenţă de opinii). Dar în privinţa rezolvării întrebărilor de mai sus, unii au judecat într-un fel, alţii în alt fel. De aceea, Boethius[34] menţionează că Aristotel a vrut ca genurile şi speciile să subziste doar în lucrurile sensibile, dar să fie înţelese în afara lor, pe când Platon <a vrut> ca ele nu numai să fie înţelese în afara celor sensibile, ci să şi existe în afara lor. *Şi dintre cei vechi*, spun, *mai ales peripateticii*, şi anume o parte a acelor antici; el îi numeşte peripatetici pe dialecticieni sau pe toţi cei care practicau argumentarea.

Mai observă şi faptul că aici se poate găsi ceea ce se potriveşte unei introduceri. Într-adevăr, Boethius[35] spune în <comentariul> la *Topica* lui Cicero astfel: „Orice preambul, fiindcă ţinteşte să pregătească ascultătorul, după cum se spune în *Retorica*[36], fie îi captează bunăvoinţa, fie

aut efficit docilitatem". Alterum enim horum trium vel plura simul omni prooemio inesse convenit; duo vero in hoc notari possunt, docilitas quidem, ubi materiam praelibat, quae est illa quinque, et attentio, ubi ex utilitate quadrifaria tractatum commendat de his quae antiqui ad horum instituerant doctrinam, vel ubi modum introductionis promittit. Benevolentia vero hic non est necessaria, ubi non est perosa scientia ei qui tractatum eius a Porphyrio requirit.

Nunc autem ad supraposita quaestiones, ut promisimus, redeamus easque diligenter et perquiramus et solvamus. Et quoniam genera et species universalia esse constat, in quibus omnium generaliter universalium natura tangit, nos hic communiter universalium per singularium proprietates distinguamus et utrum hae solis vocibus seu etiam rebus <conveniant>, perquiramus.

Definit autem universale Aristoteles <in> *Peri ermeneias*: „quod de pluribus natum est aptum praedicari", Porphyrius vero singulare quidem, id est individuum: „quod de uno solo praedicatur". Quod tam rebus quam vocibus adscribere videtur auctoritas, rebus quidem ipse Aristoteles, ubi ante universalis definitionem statim praemiserat sic dicens: „*Quoniam autem haec quidem rerum sunt universalia, illa vero singularia; dico autem universale quod de pluribus natum est praedicari, singulare vero quod non*" etc. Ipse etiam Porphyrius, cum voluit speciem ex genere et differentia confici, haec in rerum natura assignavit. Ex quibus manifestum est universali nomine res ipsas contineri.

îi pregăteşte atenţia, fie îl face docil". Se cuvine ca în orice preambul să apară una dintre aceste trei <cerinţe> sau mai multe simultan; cu siguranţă, două <dintre ele> pot fi observate aici: docilitatea, acolo unde expune conţinutul <lucrării>, care constă în cele cinci <predicabile>, şi atenţia, acolo unde, datorită utilităţii sale împătrite, îşi recomandă tratatul despre cele pe care anticii le-au orânduit spre învăţarea celor <cinci predicabile> sau unde îşi anunţă stilul introductiv. Bunăvoinţa nu este necesară în acest loc, căci această ştiinţă nu este respingătoare pentru cel care are nevoie de expunerea lui Porfir.

Să revenim acum la întrebările de mai sus, cum am promis, să le cercetăm cu grijă şi să le rezolvăm. Şi fiindcă este clar că genurile şi speciile sunt universalii (căci în ele studiază <Porfir> natura tuturor universaliilor), să distingem aici în general proprietăţile universaliilor de cele ale singularelor şi să cercetăm dacă ele revin doar cuvintelor sau şi lucrurilor[37].

Aristotel defineşte universalul în *Despre interpretare* drept „ceea ce este apt prin natură să se predice despre mai mulţi"[38], iar Porfir <defineşte> singularul, adică individualul: „ceea ce se predică despre un singur <lucru>"[39]. Se pare că autorităţile atribuie aceasta atât lucrurilor, cât şi cuvintelor. Chiar şi Aristotel <atribuie această definiţie> lucrurilor, unde, imediat înainte de definiţia universalului, el afirmă[40]: „Fiindcă unele dintre lucruri sunt universale, altele singulare, numesc «universal» ceea ce este apt prin natură să se predice despre mai mulţi, iar «singular» ceea ce nu este". Şi Porfir[41], când spune că o specie este alcătuită din gen şi diferenţa <specifică>, el pune aceasta pe seama naturii lucrurilor. Din aceasta este clar că lucrurile însele sunt conţinute sub numele de universal.

Universalia quoque nomina dicuntur. Unde Aristoteles: „Genus, inquit, qualitatem circa substantiam determinat; quale enim quiddam significat". Et Boethius in libro divisionum: „*Illud autem, inquit, scire perutile est quod genus una quodammodo multarum specierum similitudo est, quae earum omnium*
[10] *substantialem convenientiam monstrat*". Significare autem vel monstrare vocum est, significari vero rerum. Et rursus: „Vocabulum, inquit, nominis de pluribus nominibus praedicatur et quodammodo species sub se continens individua". Non autem proprie species dicitur, cum non sit substantiale, sed accidentale vocabulum, universale autem indubitanter est, cui universalis definitio convenit. Ex quo voces quoque universales esse convincitur, quibus tantum praedicatos terminos propositionum esse adscribitur.

Cum autem tam res quam voces universales dici videantur, quaerendum est qualiter rebus definitio universalis possit aptari. Nulla enim res nec ulla collectio rerum de pluribus singillatim praedicari videtur, quod proprietas universalis exigit. Nam etsi hic populus vel haec domus vel Socrates de omnibus simul partibus suis dicatur, nemo tamen omnino ea universalia dicit cum ad singularia praedicatio eorum non veniat. Una autem res multo minus quam collectio de pluribus praedicatur. Quomodo ergo vel rem unam vel collectionem universale appellant, audiamus atque omnes omnium opiniones ponamus.

Quidam enim ita rem universalem accipiunt, ut in rebus diversis ab invicem per formas eandem essentialiter substantiam collocent, quae singularium, in quibus est, materialis sit essentia et in se ipsa una, tantum per formas inferiorum sit diversa. Quas quidem

Dar şi numele sunt denumite „universalii". De aceea spune Aristotel: „Genul arată calitatea substanţei, căci el semnifică de ce fel este o anumită <substanţă>"[42]. Iar Boethius, în tratatul despre diviziune, spune[43]: „Este foarte util să se ştie că genul este, într-un fel, o similitudine a mai multor specii, care arată acordul substanţial dintre toate acestea". „A semnifica" şi „a arăta" se spun despre cuvinte, pe când „a fi semnificat", despre lucruri. Şi apoi spune: „cuvântul •nume• se predică despre mai multe nume şi, într-un fel, este o specie ce conţine indivizi sub ea"[44]. Dar nu este numit în mod propriu „specie", fiindcă nu e un cuvânt substanţial, ci unul accidental. Este fără îndoială un universal, căci i se potriveşte definiţia universalului. De aici este stabilit că universaliile sunt şi cuvinte, căci lor le revine să fie termeni predicativi ai propoziţiilor.

Fiindcă se pare că atât lucrurile, cât şi cuvintele sunt denumite „universalii", trebuie cercetat cum poate definiţia universalului să se potrivească unor lucruri[45]. Căci se pare că nici un lucru, nici o colecţie de lucruri[46] nu este predicată în particular despre mai multe, aşa cum cere caracteristica universalului. Căci deşi acest popor, această casă sau Socrate se spune despre toate părţile sale la un loc, nimeni nu le numeşte totuşi pe toate acestea universalii, fiindcă predicarea lor nu ajunge la lucrurile singulare. În plus, un <singur> lucru se predică cu mult mai puţin decât <se predică> o colecţie. Atunci, să auzim cum numesc <alţii> universal un lucru sau o colecţie şi să expunem toate opiniile lor.

Unii înţeleg lucrul universal astfel încât admit în lucruri ce diferă reciproc prin forme o substanţă identică[47] în mod esenţial, care este esenţa materială[48] a singularelor în care se află şi care este una în sine, dar diversă numai prin formele celor inferioare. Dacă aceste forme ar ajunge să fie

formas si separari contingeret, nulla penitus differentia rerum esset, quae formarum tantum diversitate ab invicem distant, cum sit penitus eadem essentialiter materia. Verbi gratia in singulis hominibus numero differentibus eadem est hominis substantia, quae hic Plato per haec accidentia fit, ibi Socrates per illa. Quibus quidem Porphyrius assentire maxime videtur cum ait: „*Participatione speciei plures homines unus, <in> particularibus autem unus et communis plures*". Et rursus: „*Individua, inquit, dicuntur huiusmodi, quoniam unumquodque eorum consistit ex proprietatibus, quarum collectio non est in alio*". Similiter et in singulis animalibus specie differentibus unam et eandem essentialiter animalis substantiam ponunt quam per diversarum differentiarum susceptionem in diversas species trahunt, veluti si ex hac cera modo statuam hominis, modo bovis faciam diversas eidem penitus essentiae manenti formas aptando. Hoc tamen refert quod eodem tempore cera eadem statuas non constituit, sicut in universali conceditur, quod scilicet
[11] universale ita commune Boethius dicit, ut eodem tempore idem totum sit in diversis, quorum substantiam materialiter constituat, et cum in se sit universale, idem per advenientes formas singulare sit, sine quibus naturaliter in se subsistit et absque eis nullatenus actualiter permanet, universale quidem in natura, singulare vero actu et incorporeum quidem et insensibile in simplicitate universalitatis suae intelligitur, corporeum vero atque sensibile idem per accidentia in actu subsistit et eadem teste Boethio et subsistunt singularia et intelliguntur universalia.

Et haec est una de duabus sententia. Cui etsi auctoritates consentire plurimum videantur, physica

separate, nu ar mai fi nici o diferență între lucruri, care diferă reciproc numai datorită diversității formelor, căci materia este, în mod esențial, complet aceeași. De pildă, în toți oamenii, distincți numeric <unul de altul>, există aceeași substanță a omului, care devine aici Platon, prin acest accident, și acolo Socrate, prin alt <accident>. Și se pare că Porfir a fost complet de acord cu acestea[49]: „Mai mulți oameni sunt unul prin participare la specia <om>, iar același unul și comun devine mai mulți în lucrurile particulare". Și apoi spune[50]: „Cele de felul acesta se numesc indivizi, fiindcă fiecare în parte constă din proprietăți a căror colecție nu este în altul". La fel, ei admit în fiecare specie diferită de animal o substanță „animal", una și aceeași în mod esențial, pe care ei o extrag în diverse specii prin primirea unor diverse diferențe: ca și cum, din aceeași ceară, o dată aș face statuia unui om, o dată pe cea a unui bou, potrivind diverse forme unei esențe ce rămâne complet aceeași. Totuși, <exemplul> se referă la faptul că ceara nu formează aceeași statuie simultan, așa cum este admis în cazul universalului, și anume că universalul este comun, spune Boethius[51], astfel încât același întreg este simultan în diverse lucruri a căror substanță o formează și, așa cum e în sine universal, la fel prin adăugarea formelor este singular. Fără ele, el subzistă în sine în mod natural, dar nu rămâne actual în nici un fel. Este înțeles ca universal în natura sa, singular în act și, în simplitatea universalității sale, ca incorporal și nesensibil; dar tot el subzistă prin accident în act ca fiind corporal și sensibil; și aceleași lucruri, conform lui Boethius[52], subzistă ca singulare și sunt înțelese ca universale.

Aceasta este una dintre cele două opinii. Deși mai multe autorități par să o accepte, fizica i se opune în toate felurile. Dacă ceva esențial identic s-ar regăsi în singulare, deși

modis omnibus repugnat. Si enim idem essentialiter, licet diversis formis occupatum, consistat in singulis, oportet hanc quae his formis affecta est, illam esse quae illis occupata, ut animal formatum rationalitate esse animal formatum irrationalitate et ita animal rationale esse animal irrationale et sic in eodem contraria simul consistere, immo iam nullo modo contraria, ubi eidem penitus essentiae simul coirent, sicut nec albedo nec nigredo contraria essent, si simul in hac re contingerent, etiamsi ipsa res aliunde alba, aliunde nigra esset, sicut aliunde alba, aliunde dura est, ex albedine scilicet et duritia. Neque enim contraria diversa etiam ratione eidem simul inesse possunt, sicut relativa et pleraque alia. Unde Aristoteles in „ad aliquid" magnum et parvum quae ostendit diversis respectibus simul eidem inesse, per hoc tamen quod simul eidem insunt, contraria non esse convincit.

Sed fortassis dicetur secundum illam sententiam, quia non inde rationalitas et irrationalitas minus sunt contraria quod taliter reperiuntur in eodem, scilicet eodem genere vel in eadem specie, nisi scilicet in eodem individuo fundetur. Quod etiam sic ostenditur: vere rationalitas et irrationalitas in eodem individuo sunt, quia in Socrate. Sed quod in Socrate simul sint, inde conuincitur quod simul sunt in Socrate et Burnello. Sed Socrates et Burnellus sunt Socrates.

[12] Et vere Socrates et Burnellus sunt Socrates, quia Socrates est Socrates et Burnellus, quia scilicet Socrates est Socrates et Socrates est Burnellus. Quod Socrates sit Burnellus, sic monstratur secundum illam sententiam: Quicquid est in Socrate aliud a formis Socratis, est illud quod est in Burnello aliud a formis Burnelli. Sed quicquid est in Burnello aliud a formis Burnelli,

asumând forme diverse, atunci ceea ce este afectat de anumite forme ar trebui să fie identic celui care a asumat alte forme, de pildă animalul informat de raţionalitate să fie acelaşi cu animalul informat de iraţionalitate şi, astfel, animalul raţional să fie <identic> animalului iraţional. Astfel, în acelaşi lucru ar exista simultan contrarii. Sau, mai bine, când ele se unesc în aceeaşi esenţă, nu ar mai fi deloc contrarii. De pildă, nici albeaţa, nici negreala nu ar fi contrarii, dacă s-ar întâmpla să existe în acelaşi lucru simultan, chiar dacă acelaşi lucru ar fi alb dintr-un motiv şi ar fi negru din alt motiv, la fel cum ar fi dintr-un motiv alb şi din alt motiv dur, şi anume, din cauza albeţii şi a durităţii. Nici chiar teoretic contrariile diverse nu pot fi simultan în acelaşi lucru, de exemplu relativele şi multe altele. Căci Aristotel[53], în <capitolul> despre relaţie, demonstrează că „mare" şi „mic", despre care arată că sunt simultan în acelaşi lucru deşi sub raporturi diferite, nu sunt contrarii doar pentru că sunt simultan în acelaşi lucru.

Dar s-ar putea spune, conform acelei opinii, că raţionalitatea şi iraţionalitatea nu sunt mai puţin contrarii dacă se găsesc astfel în acelaşi lucru, şi anume în acelaşi gen sau în aceeaşi specie, decât dacă sunt confirmate în acelaşi individual. Ceea ce se arătă în felul următor: raţionalitatea şi iraţionalitatea sunt în acelaşi individ, fiind în Socrate. Dar fiind împreună în Socrate, se arată de acolo că sunt împreună în Socrate şi Burnellus[54]. Dar Socrate şi Burnellus sunt Socrate. Şi într-adevăr, Socrate şi Burnellus sunt Socrate, fiindcă Socrate este Socrate şi Burnellus, şi anume fiindcă Socrate este Socrate şi Socrate este Burnellus. Că Socrate ar fi Burnellus este arătat, conform acelei opinii, astfel: orice este în Socrate, diferit de forma lui Socrate, este ceea ce este şi în Burnellus, diferit de forma lui Burnellus. Însă ceea ce este în Burnellus, diferit de forma lui Burnellus, este

est Burnellus. Quicquid est in Socrate aliud a formis Socratis, est Burnellus. Sed si hoc est, cum ipse Socrates sit illud quod aliud est a formis Socratis, tunc ipse Socrates est Burnellus. Quod verum sit autem id quod supra asumpsimus, scilicet quicquid est in Burnello aliud a formis Burnelli, est Burnellus, inde manifestum est quia neque formae Burnelli sunt Burnellus, cum iam accidentia essent substantia, neque materia simul et formae Burnelli sunt Burnellus, cum iam corpus et iam corpus esse corpus necesse esset confiteri.

Sunt qui diffugium quaerentes verba tantum calumnientur huius propositionis «animal rationale est animal irrationale», non sententiam, dicentes quidem id utrumque esse, non tamen per haec verba proprie hoc ostendi, «animal rationale est animal irrationale», cum videlicet res, etsi eadem, aliunde rationalis, aliunde irrationalis dicatur, ex oppositis scilicet formis. Sed iam profecto oppositionem formae non habent, quae eis penitus simul adhaererent, nec ideo has propositiones calumniantur „animal rationale est animal mortale" vel „animal album est animal ambulans", quia non in eo quod rationale est, mortale est, non in eo quod album est, ambulat, sed eas omnino pro veris habent, quia idem animal utrumque simul habet, quamvis diversa ratione. Alioquin et nullum animal hominem esse confiterentur, cum nihil in eo quod animal est homo sit.

Praeterea secundum positionem praemissae sententiae decem tantum omnium rerum sunt essentiae, decem scilicet generalissima, quia in singulis praedicamentis una tantum essentia reperitur, quae per formas tantum inferiorum, ut dictum est, diversificatur ac sine eis nullam haberet varietatem. Sicut ergo

Burnellus; ceea ce este în Socrate, diferit de forma lui Socrate, este Burnellus. Însă dacă e aşa, fiindcă însuşi Socrate este acel ceva care e diferit de forma lui Socrate, atunci acest Socrate este Burnellus. E clar că ceea ce am asumat mai sus este adevărat, şi anume că orice este în Burnellus, diferit de forma lui Burnellus, e Burnellus, fiindcă nici formele lui Burnellus nu sunt Burnellus, căci atunci accidentele ar fi substanţă, nici materia împreună cu forma lui Burnellus nu sunt Burnellus, căci atunci ar trebui admis că un corp şi un non-corp sunt în mod necesar corp[55].

Sunt unii care, căutând un refugiu[56], nu critică judecata, ci doar cuvintele propoziţiei „animalul raţional este animal iraţional", spunând că animalul este, de fapt, ambele. Totuşi, faptul acesta nu e arătat în mod adecvat prin cuvintele: „animalul raţional este animal iraţional", fiindcă, evident, un lucru, deşi acelaşi, se spune raţional într-un sens şi iraţional în alt sens, adică în baza unor forme opuse. Dar cu siguranţă formele care aderă simultan complet la aceleaşi[57] lucruri nu se mai află în opoziţie; la fel, nici ei nu critică propoziţiile „animalul raţional este animal muritor" sau „animalul alb este animal mergător", fiindcă nu prin aceea că <animalul> este raţional este el muritor şi nu prin aceea că el este alb este mergător, ci pe acestea întotdeauna le consideră adevărate, fiindcă acelaşi animal are simultan ambele <forme>, chiar dacă în privinţe diferite. Altminteri, s-ar admite că nici un animal nu ar fi om, fiindcă nimic nu ar fi om din faptul că e animal.

Mai mult[58], conform susţinerii de mai sus, sunt doar zece esenţe ale tuturor lucrurilor, şi anume zece genuri maxime, fiindcă în fiecare categorie este descoperită doar o esenţă, care devine diversă doar prin intermediul formelor lucrurilor inferioare, după cum a fost spus, şi fără ele nu are nici un fel de diversitate. De aceea, aşa cum

omnes substantiae idem sunt penitus, sic omnes qualitates et quantitates etc. Cum igitur Socrates et Plato res singulorum praedicamentorum in se habeant, ipsae vero penitus eaedem sint, omnes formae unius sunt alterius, quae nec in se diversa sunt in essentia, sicut nec substantiae quibus adhaerent, ut qualitas unius et qualitas alterius, cum utraque sit qualitas. Non ergo magis ex qualitatum natura diversi sunt quam ex natura substantiae, quia substantiae eorum una est essentia sicut etiam qualitatum. Eadem ratione nec quantitas, cum sit eadem, differentiam facit nec cetera praedicamenta. Quare nec ex formis ulla potest esse differentia, quae nec in se diversae sunt sicut nec substantiae.

[13] Amplius quomodo <multa> numero consideremus in substantiis, si sola formarum diversitas esset eadem penitus subiecta substantia permanente? Neque enim Socratem multa numero dicimus propter multarum formarum susceptionem.

Illud quoque stare non potest quod individua per ipsorum accidentia effici volunt. Si enim ex accidentibus individua esse suum contrahunt, profecto priora sunt eis naturaliter accidentia sicut et differentiae speciebus quas ad esse conducunt. Nam sicut homo ex formatione differentiae distat, ita Socratem ex accidentium susceptione appellant. Unde nec Socrates praeter accidentia sicut nec homo praeter differentias esse potest. Quare eorum fundamentum non est sicut nec homo differentiarum. Si autem in individuis substantiis ut in subiectis accidentia non sunt, profecto nec in universalibus. Quaecumque enim in secundis substantiis ut in subiectis sunt, eadem in primis ut in subiectis esse universales

toate substanţele sunt complet aceleaşi, la fel toate calităţile şi cantităţile etc. De aceea, când Socrate şi Platon au în ei înşişi lucruri din fiecare categorie, acestea într-adevăr sunt la fel, şi toate formele unuia sunt şi ale celuilalt. Aceste forme în sine nu sunt diverse în esenţa lor, la fel cum nu sunt diverse nici substanţele la care aderă, ca de pildă calitatea unuia şi calitatea altuia, fiindcă ambele sunt calităţi. De aceea, <Socrate şi Platon> nu sunt mai diferiţi prin natura calităţii decât prin natura substanţei, fiindcă una este esenţa substanţei lor, precum şi a calităţii lor. Din acelaşi motiv, nici cantitatea, întrucât e la fel, nu creează vreo diferenţă, şi nici celelalte categorii. Astfel, nu pot exista diferenţe datorate formelor care nu se disting în sine, aşa cum nu se disting nici substanţele.

Mai mult[59], cum să considerăm substanţele numeric multiple, dacă diversitatea este doar a formelor, pe când substanţa care este subiect rămâne complet aceeaşi? Nici despre Socrate nu spunem că este multiplu în sens numeric pentru că ar primi multe forme.

La fel[60], nu se poate menţine ceea ce <susţinătorii acestei opinii> vor: ca indivizii să fie produşi prin accidentele lor proprii. Căci dacă indivizii îşi iau fiinţa lor din accidente, accidentele sunt atunci negreşit prime prin natură în raport cu aceştia, ca şi diferenţele faţă de speciile pe care le aduc la fiinţă. Căci aşa cum omul se deosebeşte datorită informării diferenţei, aşa şi ei îl numesc pe Socrate datorită primirii accidentelor. De aici, nici Socrate nu poate fi fără accidente, la fel cum nici omul nu poate fi fără diferenţe. De aceea <Socrate> nu este fundament al acestora, la fel cum nici omul nu este <fundament> al diferenţelor. Dar dacă accidentele nu sunt în substanţele individuale ca în subiecte, negreşit că nu sunt nici în universalii. <Aristotel> arată că, în toate cazurile în care ceva este în substanţele

monstrat. Ex his itaque manifestum est eam penitus sententiam ratione carere qua dicitur eandem penitus essentiam in diversis simul consistere.

Unde alii aliter de universalitate sentientes magisque ad sententiam rei accedentes dicunt res singulas non solum formis ab invicem esse diversas, verum personaliter in suis essentiis esse discretas nec ullo modo id quod in una est, esse in alia, sive illud materia sit sive forma, nec eas formis quoque remotis minus in essentiis suis discretas posse subsistere, quia earum discretio personalis, secundum quam scilicet haec non est illa, non per formas fit, sed est per ipsam essentiae diversitatem, sicut et formae ipsae in se ipsis diversae sunt invicem, alioquin formarum diversitas in infinitatem procederet, ut alias ad aliarum diversitatem necesse esset supponi. Talem differentiam Porphyrius notavit inter generalissimum et specialissimum dicens: „*Amplius neque species fieret unquam generalissimum neque genus specialissimum*", ac si diceret: haec est earum differentia quod huius non est illius essentia. Sic et praedicamentorum discretio consistit non per formas aliquas quae eam faciant sed per propriae diversitatem essentiae. Cum autem omnes res ita diversas ab invicem esse velint, ut nulla earum cum alia vel eandem essentialiter materia vel eandem
[14] essentialiter formam participet, universale tamen rerum adhuc retinentes idem non essentialiter quidem, sed indifferenter ea quae discreta sunt, appellant, veluti singulos homines in se ipsis discretos idem esse in homine dicunt, id est non differre in natura humanitatis, et eosdem quos singulares dicunt secundum

secunde ca în subiecte, acelaşi lucru este în substanţele prime ca în subiecte[61]. Din acestea reiese clar că opinia care susţinea că aceeaşi esenţă există simultan în mod complet în lucruri diferite este total neraţională.

De aceea, alţii[62], judecând altfel universalitatea şi apropiindu-se mai mult de sensul problemei, afirmă că singularele nu diferă reciproc doar prin forme, ci prin esenţa lor individuală. Astfel, nici ceea ce este într-unul nu este cumva în altul, fie că aceasta ar fi materia sau forma lui, şi nici ele nu pot subzista mai puţin în esenţa lor odată îndepărtate formele lor, fiindcă distincţia lor individuală, şi anume cea conform căreia un lucru nu e altul, nu este dată de forme, ci de diversitatea esenţei, aşa cum şi formele sunt reciproc diferite în sine. Altminteri, diversitatea formelor ar merge la infinit, astfel încât ar trebui să presupunem pentru <înţelegerea> diferenţei unor lucruri alte <diferenţe>. Porfir a văzut o astfel de diferenţă între genul maxim şi specia infimă, spunând[63]: „Mai mult, nici o specie nu o să devină vreodată gen maxim, nici genul specie infimă". Ca şi cum ar fi spus că diferenţa lor stă în faptul că esenţa unuia nu este şi esenţa celuilalt. La fel, nici diversitatea categoriilor nu rezultă din câteva forme care ar produce-o, ci prin diferenţierea propriei esenţe. Deşi ei vor ca orice lucru să fie în aşa fel diferit de celălalt încât nici unul din ele să nu participe la celălalt nici printr-o materie esenţial identică, nici printr-o formă esenţial identică, totuşi, păstrând încă universalul în lucruri, ei spun că lucrurile diferite nu au identitate prin esenţă, ci prin *indiferenţă*, ca şi cum ar spune că fiecare om, diferit în sine însuşi, e acelaşi în om, adică nu diferă în natura umanităţii. Şi aceleaşi lucruri pe care le numesc singulare datorită diferenţei, le numesc universale datorită *indiferenţei* şi acordului în similitudine.

discretionem, universales dicunt secundum indifferentiam et similitudinis convenientiam.

Sed hic quoque dissensio est. Nam quidam universalem rem non nisi in collectione plurium sumunt. Qui Socratem et Platonem per se nullo modo speciem vocant, sed omnes homines simul collectos speciem illam quae est homo dicunt et omnia animalia simul accepta genus illud quod est animal, et ita de ceteris. Quibus illud Boethii consentire videtur: „*Species nil aliud esse putanda est nisi cogitatio collecta ex individuorum substantiali similitudine, genus vero ex specierum similitudine*". Cum enim ait „*collecta similitudine*" plura colligentem insinuat. Alioquin nullo modo praedicationem de pluribus vel multorum continentiam in universali re haberent nec pauciora universalia quam singularia essent.

Alii vero sunt qui non solum collectos homines speciem dicunt, verum etiam singulos in eo quod homines sunt, et cum dicunt rem illam quae Socrates est, praedicari de pluribus, figurative accipiunt, ac si dicerent: plura cum eo idem esse, id est convenire, vel ipsum cum pluribus. Qui tot species quot individua quantum ad rerum numerum ponunt et totidem genera, quantum vero ad similitudinem naturarum pauciorem numerum universalium quam singularium assignant. Quippe omnes homines et in se multi sunt per personalem discretionem et unum per humanitatis similitudinem et iidem a se ipsis diversi quantum ad discretionem et ad similitudinem iudicantur, ut Socrates in eo quod est homo, a se ipso in eo quod Socrates est, dividitur. Alioquin idem sui genus vel species esse non posset, nisi aliquam sui ad se differentiam haberet, quippe

Însă şi aici există dezacord. Căci unii[64] susţin că lucrul universal nu ar fi decât într-o colecţie de mai multe. Ei nu îi numesc în nici un fel pe Socrate şi Platon prin sine o specie, ci îi numesc pe toţi oamenii adunaţi împreună specia care este omul şi pe toate animalele luate împreună acea specie care e animalul şi la fel despre altele. Un pasaj al lui Boethius pare să le dea dreptate: „Specia nu trebuie considerată nimic altceva decât gândul adunat din similitudinea substanţială a indivizilor, genul însă din similitudinea speciilor"[65]. Când spune „adunată din similitudine", el sugerează „adunate din mai multe." Altminteri, <genul şi specia> nu s-ar predica în vreun fel despre mai multe, şi nici nu s-ar fi inclus mai multe în universal, şi nici nu ar fi mai puţine universalii decât singulare.

Sunt alţii care nu numai că numesc oamenii adunaţi o specie, ba chiar pe fiecare <om în parte îl numesc astfel>, în măsura în care sunt oameni, şi când spun că lucrul care e Socrate este predicat despre mai mulţi, ei înţeleg aceasta metaforic, ca şi cum ar spune: mai mulţi sunt identici cu el, adică se potrivesc, sau el este identic cu mai mulţi. În privinţa numărului lucrurilor, ei admit tot atâtea specii câţi indivizi şi tot atâtea genuri; dar cât priveşte similitudinea naturilor, ei stabilesc un număr mai mic de universalii decât de singulare. Căci toţi oamenii sunt în sine mulţi datorită diferenţierii personale şi unul datorită similitudinii umanităţii lor şi aceiaşi oameni sunt consideraţi diferiţi de ei înşişi în ce priveşte diferenţierea şi similitudinea, după cum „Socrate în aceea că este om" se diferenţiază de sine însuşi „în aceea că este Socrate". Altminteri, acelaşi lucru nu ar putea fi propriul său gen sau specie decât dacă ar avea ceva al său pentru a se diferenţia de sine, fiindcă cele relative trebuie să fie opuse cel puţin într-o privinţă.

<quae> relativa sunt, aliquo saltem respectu convenit esse opposita.

Nunc autem prius infirmemus sententiam quae prior posita est de collectione et quomodo tota simul hominum collectio quae una dicitur species, de pluribus praedicari habeat, ut universalis sit, perquiramus, tota autem de singulis non dicitur. Quod si per partes de diversis praedicari concedatur, in eo scilicet quod singulae eius partes sibi ipsis aptentur, nihil ad communitatem universalis, quod totum in singulis teste Boethio esse debet atque in hoc ab illo communi dividitur quod per partes commune est, sicut ager cuius diversae partes sunt diversorum. Praeterea et
[15] Socrates similiter de pluribus per partes diversas diceretur, ut ipse universalis esset.

Amplius quoslibet plures homines simul acceptos universale dici conveniret, quibus similiter definitio universalis aptaretur sive etiam speciei, ut iam tota hominum collectio multas includeret species. Similiter quamlibet corporum et spiritum collectionem unam universalem substantiam diceremus, ut cum tota substantiarum collectio sit unum generalissimum, una qualibet dempta ceterisque remanentibus multa in substantiis haberemus generalissima. Sed fortasse dicetur nulla collectio quae inclusa sit in generalissimo, esse generalissimum. Sed adhuc oppono quod si una separata de substantiis collectio residua non sit generalissimum et tamen adhuc universalis substantia permanet, oportet eam speciem esse substantiae et coaequam speciem habere sub eodem genere. Sed quae potest ei esse opposita, cum vel species substantiae in ea prorsus contineatur vel eadem cum ea

Dar acum să respingem mai întâi opinia (care a fost expusă mai înainte) despre colecţie şi să cercetăm în ce fel toată colecţia de oameni, care e numită o specie, poate fi predicată simultan despre mai mulţi, astfel încât este un universal, dar nu se spune toată despre fiecare lucru în parte. Căci, dacă admitem că ea este predicată prin părţile sale despre lucruri diverse, şi anume prin aceea că fiecare parte a sa se potriveşte ei înseşi, atunci nu are nimic cu comunitatea universalului care, conform lui Boethius[66], este ca un tot în fiecare <singular>. Şi, prin aceasta, <universalul> se diferenţiază de acel comun care e comun prin părţile sale, ca de pildă ogorul ale cărui părţi diferite aparţin unor <oameni> diferiţi. Mai mult, „Socrate" s-ar spune atunci în acelaşi fel despre mai multe <lucruri> prin părţile <sale> diverse, ca şi cum el însuşi ar fi un universal.

Mai mult, orice pluralitate de oameni luaţi împreună poate fi numită universal; pentru <fiecare dintre> ele definiţia universalului e la fel de adecvată ca definiţia speciei, astfel încât întreaga colecţie de oameni ar include atunci multe specii. La fel, noi am numi orice colecţie a unor corpuri şi suflete o singură substanţă universală; dar, cum întreaga colecţie a substanţelor este un singur gen suprem, după ce una ar fi îndepărtată şi ar rămâne celelalte, am avea în <categoria> substanţelor multe genuri supreme. Dar se poate obiecta că nici o colecţie, care e inclusă în genul suprem, nu e genul suprem. Eu opun la aceasta faptul că dacă o <substanţă> e separată de <alte> substanţe, colecţia rămasă nu e gen suprem, deşi rămâne încă substanţă universală şi <acea colecţie> trebuie să fie o specie a substanţei şi să aibă o specie de acelaşi fel sub acelaşi gen. Dar ce <altă specie> i se poate opune? Căci sau acea specie a substanţei este conţinută în întregime în ea, sau

individua communicet, sicut animal rationale, animal mortale?

Amplius. Omne universale propriis individuis naturaliter prius, collectio vero quorumlibet ad singula quibus constituitur, totum integrum atque eis naturaliter posterius, ex quibus componitur. Amplius. Inter integrum et universale hanc Boethius differentiam assignat in *divisionibus*, quod pars non idem est quod totum, species vero idem est semper quod genus. At vero tota hominum collectio quomodo esse poterit animalium multitudo?

Restat autem nunc, ut eos oppugnemus qui singula individua in eo quod aliis conveniunt, universale appellant et eadem de pluribus praedicari concedunt, non ut plura essentialiter sint illa, sed quia plura cum eis conveniunt. Sed si praedicari de pluribus idem est quod convenire cum pluribus, quomodo individuum de uno solo dicimus praedicari, cum scilicet nullum sit quod cum una tantum re conveniat? Quomodo etiam per „praedicari de pluribus" inter universale et singulare differentia datur, cum eodem penitus modo quo homo convenit cum pluribus, conveniat et Socrates? Quippe homo, in quantum est homo, et Socrates, in quantum est homo, cum ceteris convenit. Sed nec homo, in quantum est Socrates, nec Socrates, in quantum est Socrates, cum aliis convenit. Quod igitur habet homo, habet Socrates et eodem modo.

Praeterea cum res penitus eadem esse concedatur, homo scilicet qui in Socrate est, et ipse Socrates, nulla huius ab illo differentia est. Nulla enim res eodem tempore a se ipsa diversa est, quia quicquid in se habet, habet et eodem modo penitus. Unde et Socrates albus et grammaticus, licet diversa in se

are în comun cu ea indivizii, ca „animal raţional" <cu> „animal muritor".

Mai mult. Orice universal este în mod natural prim faţă de indivizii proprii. Însă o colecţie de orice fel de lucruri raportată la lucrurile singulare care o formează este un întreg complet şi este în mod natural posterioară celor din care este formată. Apoi, Boethius, în *Despre diviziune*[67], stabileşte o diferenţă între <întregul> complet şi universal: partea nu este aceeaşi cu întregul, pe când specia este întotdeauna aceeaşi cu genul. Şi, într-adevăr, cum se poate ca întreaga colecţie a oamenilor să fie o mulţime de animale?

Mai rămâne acum[68] să îi respingem pe cei care numesc „universal" fiecare individ fiindcă seamănă cu alţii şi fiindcă admit că aceşti indivizi se predică despre mai mulţi, dar nu pentru că ei ar fi plurali, ci fiindcă seamănă celorlalţi prin faptul că sunt mai mulţi. Dar[69], dacă a fi predicaţi despre mai mulţi este acelaşi lucru cu a semăna cu mai mulţi, cum spunem că un individ se predică doar despre un singur lucru, mai ales fiindcă nu există nimic care să semene doar unui singur lucru? Cum se mai face diferenţa între universal şi singular prin intermediul lui „a fi predicat despre mai mulţi" dacă în acelaşi mod complet în care un om se aseamănă cu mai mulţi, se aseamănă şi Socrate? Desigur, omul, în măsura în care este om, şi Socrate, în măsura în care este om, seamănă celorlalţi; însă nici omul, în măsura în care e Socrate, nici Socrate, în măsura în care e Socrate, nu seamănă celorlalţi. De aceea, ceea ce omul are, are şi Socrate în acelaşi fel.

Mai mult, dacă se admite că lucrurile sunt complet aceleaşi cu sine, şi anume omul care este în Socrate şi însuşi Socrate, nu există nici o diferenţă între acesta şi acela[70]. Într-adevăr, nici un lucru nu este vreodată simultan diferit de sine însuşi, fiindcă orice are în sine, are în exact

habeat, a se tamen per ea non est diversus, cum utraque eadem ipse habeat et eodem modo penitus.
[16] Non enim alio modo a se ipso grammaticus est vel alio modo albus, sicut nec aliud albus est a se vel aliud grammaticus. Illud quoque quod dicunt Socratem cum Platone convenire in homine qualiter accipi potest, cum omnes homines ab invicem tam materia quam forma differre constat? Si enim Socrates in re quae homo est cum Platone conveniat, nulla autem res homo sit nisi ipse Socrates vel alius, oportet ipsum cum Platone vel in se ipso convenire vel in alio. In se autem potius diversus est ab eo; de alio quoque constat, quia nec ipse est alius. Sunt autem qui „in homine convenire" negative accipiunt, ac si diceret: Non differt Socrates a Platone in homine. Sed et sic quoque potest dici, quia nec differt ab eo in lapide, cum neuter sit lapis. Et sic non maior eorum convenientia notatur in homine quam in lapide, nisi forte propositio quaedam praecedat, ac si dicatur ita: Sunt homo, quod in homine non differunt. Sed nec sic stare potest, cum omnino falsum sit eos non differre in homine. Si enim Socrates a Platone non differt in re quae homo est, nec in se ipso. Si enim in se differt ab eo, ipse autem sit res quae homo est, profecto et in re quae homo est, differt ab ipso.

Nunc autem ostensis rationibus quibus neque res singillatim neque collectim acceptae universales dici possunt in eo quod de pluribus praedicantur, restat ut huiusmodi universalitatem solis vocibus adscribamus.

același fel. De aceea, Socrate este și alb și gramatician: deși are în sine diferite <calități>, totuși nu este datorită lor diferit de sine însuși, fiindcă el le are pe acestea două și în exact același fel. Nici nu e gramatician în alt fel decât el însuși sau alb în alt fel, după cum nici albul și nici gramatician nu sunt altceva decât el. Și cum pot cei ce spun că Socrate seamănă cu Platon în faptul de a fi om să facă acceptabil acest lucru, dacă se admite că toți oamenii diferă unul de altul atât din cauza materiei, cât și a formei? Dacă, într-adevăr, Socrate seamănă cu Platon în faptul că este om, iar nici un lucru nu ar fi om decât acel Socrate sau un altul, atunci Socrate trebuie să semene cu Platon fie în sine însuși, fie în altul. În sine însuși este însă mai degrabă diferit de Platon; și în celălalt caz se admite același lucru, fiindcă Socrate însuși nu e altcineva. Sunt unii care înțeleg „a se asemăna în faptul de a fi om" în mod negativ, ca și cum ar spune: Socrate nu diferă de Platon în faptul de a fi om. Însă la fel poate fi spus[71] că ei nu diferă în <specia> piatră, fiindcă nici unul nu e piatră. Și astfel se observă că acordul lor în <specia> om nu este mai mare decât cel în <specia> piatră, poate doar dacă o anumită propoziție precedă <argumentul>, ca și cum ar spune: sunt oameni, fiindcă nu diferă în faptul de a fi om. Dar nici aceasta nu poate rezista, căci este pe de-a întregul fals că ei nu diferă în om. Dacă, într-adevăr, Socrate nu diferă de Platon în faptul că este om, <nu diferă> nici în sine însuși. Dacă însă <Socrate> diferă în sine de Platon, și dacă Socrate ar fi un lucru care este om, cu siguranță Socrate ar fi diferit de Platon în faptul că e om.

Acum, după ce au fost arătate motivele pentru care nici lucrul singular, nici cel luat împreună <cu altele> nu poate fi numit universal, <și anume> fiindcă ar fi predicate despre mai mulți, rămâne să atribuim o astfel de universalitate

Sicut igitur nominum quaedam appellativa a grammaticis, quaedam propria dicuntur, ita a dialecticis simplicium sermonum quidam universales, quidam particulares, scilicet singulares, appellantur. Est autem universale vocabulum quod de pluribus singillatim habile est ex inventione sua praedicari, ut hoc nomen „homo", quod particularibus nominibus hominum coniungibile est secundum subiectarum rerum naturam quibus est impositum. Singulare vero est quod de uno solo praedicabile est, ut Socrates, cum unius tantum nomen accipitur. Si enim aequivoce sumas, non vocabulum, sed multa vocabula in significatione facis, quia scilicet iuxta Priscianum multa nomina in unam vocem incidunt. Cum ergo describitur universale esse quod de pluribus praedicatur, illud „quod" praepositum non solum simplicitatem sermonis insinuat ad discretionem orationum, verum etiam unitatem significationis ad discretionem aequivocorum.

Ostenso autem, quid in definitione universalis operetur illud „quod" [est] praemissum, duo alia quae sequuntur, scilicet „praedicari" et „de pluribus", diligenter consideremus.

Est autem praedicari coniungibile esse alicui veraciter ui enuntiationis verbi substantivi praesentis, ut
[17] „homo" diversis per substantiuum verbum vere potest coniungi. Ipsa etiam verba, ut „currit" et „ambulat", de pluribus praedicata uim substantivi verbi in copulando habent. Unde Aristoteles in *Peri ermeneias* secundo: *„In his,* inquit, *in quibus „est" non contingit, <ut> in eo quod currere et ambulare, idem faciunt sic posita, ac si „est" adderetur*". Et rursus: *„Nihil [est], inquit, differt hominem ambulare et hominem ambulantem esse*".

doar cuvintelor. De aceea, aşa cum anumite nume sunt denumite „apelative"[72] de către gramaticieni, iar altele „proprii", la fel unele expresii simple sunt desemnate de către dialecticieni „universal", altele „particular", adică „singular". Universalul este cuvântul apt, datorită invenţiei sale, să fie predicat despre mai mulţi, unul câte unul, ca şi cuvântul „om", care este unit numelor particulare ale oamenilor conform naturii subiectelor despre care este rostit. Singularul însă este ceea ce se predică doar despre unul singur, ca Socrate, când este luat ca nume doar al unui <om>. Dacă l-ai admite ca echivoc, tu nu ai crea un cuvânt, ci mai multe cuvinte cu semnificaţie, fiindcă într-un singur cuvânt, conform lui Priscian[73], apar mai multe nume. De aceea, când universalul este luat drept „ceea ce se predică despre mai mulţi", acel „ceea ce" pus înainte nu sugerează doar simplitatea expresiei spre a o deosebi de o propoziţie complexă, ci mai mult, <sugerează> unitatea semnificaţiei spre a o deosebi de termenii echivoci.

După ce am arătat ce rol are în definiţia universalului acel „ceea ce" pus înainte, vom examina cu atenţie cele două <sintagme> care urmează, şi anume „se predică" şi „despre mai mulţi".

„Se predică" înseamnă „a fi unit cu adevărat cu ceva prin forţa enunţării unui verb substantival[74] la prezent", de pildă, „om" poate fi unit cu diferite <lucruri> printr-un verb substantival. Chiar şi acele verbe, ca „fuge" şi „merge", predicate despre mai multe, au puterea unui verb substantival în <utilizarea lor> copulativă. De aceea spune Aristotel[75] în *Despre interpretare*, [12]: „În <propoziţiile> în care «este» nu apare, de pildă în cele în care «a fugi» şi «a merge» <apar, aceste verbe> se comportă la fel ca şi cum «este» ar fi adăugat". Şi apoi spune[76]: „Nu există nici o deosebire între «omul merge» şi «omul este mergător»".

Quod autem ait „de pluribus" colligit nomina quantum ad diversitatem nominatorum. Alioquin Socrates de pluribus praedicaretur, cum dicitur: *„hic homo est Socrates, hoc animal est, hoc album, hoc musicum"*. Quae quidem nomina etsi diversa sint in intellectu, tamen rem subiectam penitus eandem habent.

Nota autem aliam esse coniunctionem constructionis quam attendunt grammatici, aliam praedicationis quam considerant dialectici: nam secundum vim constructionis tam bene per „est" coniungibilia sunt „homo" et „lapis" et quilibet recti casus, sicut „animal" et „homo", quantum quidem ad manifestandum intellectum, non quantum ad ostendendum rei statum. Coniunctio itaque constructionis totiens bona est, <quotiens> perfectam demonstrat sententiam, sive ita sit sive non. Praedicationis vero coniunctio quam hic accipimus, ad rerum naturam pertinet et ad veritatem status earum demonstrandam. Si quis ita dicat: „homo est lapis", [non] hominis vel lapidis congruam fecit constructionem ad sensum, quem voluit demonstrare, nec ullum vitium fuit grammaticae et licet quantum ad vim enuntiationis lapis hic praedicetur de homine, cui scilicet tamquam praedicatum construitur, secundum quod falsae quoque categoricae praedicatum terminum habent, in natura tamen rerum praedicabile de eo non est. Cuius tantum vim praedicationis hic attendimus, dum universale definimus.

Videtur autem numquam prorsus universale esse quod appellativum, nec singulare quod proprium nomen, sed invicem excedentia sese et excessa. Nam appellativum et proprium non solum casus rectos

Faptul că spune „despre mai mulţi" reuneşte nume cu referire la diversitatea celor numite de ele. Altminteri, Socrate s-ar predica despre mai mulţi atunci când s-ar spune: „Socrate este acest om, acest animal, acest lucru alb, acest muzician". Într-adevăr aceste nume, deşi sunt diferite în semnificaţie[77], totuşi ele au complet acelaşi lucru ca subiect.

Reţine însă că una este unirea sintactică pe care o studiază gramaticienii, alta unirea predicativă pe care o examinează dialecticienii: căci conform forţei construcţiei sintactice, la fel pot fi unite atât „om" şi „piatră" şi orice <alt nume> în cazul nominativ, ca „animal" şi „om", bineînţeles în vederea clarificării unui act de înţelegere, nu în vederea clarificării *stării*[78] unui lucru. De aceea, unirea sintactică este de atâtea ori bună de câte ori indică o judecată completă, fie că <obiectul judecăţii> există, fie că nu. Unirea predicativă pe care o admitem aici priveşte natura lucrurilor şi indicarea adevărului stării acestora. Dacă cineva ar spune astfel: „omul este piatră", unind „omul" şi „piatra", el ar face o construcţie cu sensul pe care ar vrea să-l indice. <Propoziţia> nu conţine vreo greşeală gramaticală şi, chiar dacă în privinţa puterii enunţării, piatra este predicată aici despre om, căruia i se adaugă ca predicat – în conformitate cu faptul că şi <propoziţiile> categorice false au un termen predicativ –, totuşi, conform naturii lucrurilor, nu este predicabilă despre acesta. Cât timp definim universalul, ne interesează doar forţa predicativă.

Dar se pare că niciodată universalul nu este absolut <identic> unui <nume> apelativ şi nici singularul cu un nume propriu, ci raportul lor este asemenea celui larg faţă de cel îngust. Căci numele apelative şi cele proprii nu apar doar în cazul nominativ, ci şi în cazurile oblice, care nu pot fi predicate. Şi din această cauză, prin intermediul sintagmei

continent, verum etiam obliquos qui praedicari non habent, atque ideo in definitione universalis per „praedicari" exclusi sunt; qui etiam obliqui, quia minus necessarii sunt ad enuntiationem, quae sola teste Aristotele praesentis est speculationis, id est dialecticae considerationis, quippe ea sola argumentationes componit, ab ipso Aristotele inter nomina quodammodo non recipiuntur, quos et ipse non nomina sed casus nomina appellat. Sicut autem non omnia appellativa vel propria nomina necesse est dici universalia
[18] vel singularia, sic e converso. Nam universale non solum nomina continet, verum etiam verba et infinita nomina, quibus, scilicet infinitis, definitio appellativi quam Priscianus ponit, non videtur aptari.

Nunc autem universalis quam singularis definitione vocibus assignata praecipue universalium vocum proprietatem diligenter perquiramus. De quibus universalibus positae fuerant quaestiones, quia maxime de earum significatione dubitatur, cum neque rem subiectam aliquam videantur habere nec de aliquo intellectum sanum constituere. Rebus autem nullis videbantur imponi universalia nomina, cum scilicet omnes res discrete in se subsisterent nec in re aliqua, ut ostensum est, convenirent, secundum cuius rei convenientiam universalia nomina possint imponi. Cum itaque certum sit universalia non imponi rebus secundum suae discretionis differentiam, quippe iam non essent communia sed singularia, nec iterum eas possint ut convenientes in aliqua re nominare; quippe nulla res est in qua conveniant, nullam de rebus significationem contrahere videntur universalia, praesertim cum nullum de re aliqua constituant intellectum. Unde in *divisionibus* Boethius hanc vocem „homo"

„se predică" sunt excluse din definiţia universalui cele care sunt în cazurile oblice. Fiind mai puţin necesare enunţării care, conform lui Aristotel[79], este singura <preocupare> a prezentei cercetări, adică a studiului dialectic, şi bineînţeles doar ea formează argumentele, <aceste nume în cazurile oblice> nu au fost într-un fel acceptate de Aristotel printre nume, ci el le-a numit cazuri ale numelor, nu nume. După cum nu este necesar ca toate numele apelative şi proprii să fie numite universalii sau singularii, la fel nici invers. Căci universalul nu include numai nume, ci şi verbe şi nume infinite, cărora, şi anume celor infinite, definiţia numelui apelativ, pe care o dă Priscian[80], nu pare să li se potrivească.

Acum, după ce atât definiţia universalului, cât şi a singularului au fost stabilite pentru cuvinte, să cercetăm cu atenţie mai ales proprietăţile cuvintelor universale. Întrebările au fost puse despre aceste universalii, fiindcă în legătură cu semnificaţia lor există cele mai multe dubii, căci se pare că nu au nici vreun lucru pus sub ele, nici nu stabilesc vreun act clar de înţelegere despre ceva. Numele universale păreau că nu sunt impuse nici unui lucru, căci toate lucrurile separate subzistă în ele şi nu se aseamănă în alt lucru, după cum a fost arătat, iar numele universale ar putea fi impuse <doar> conform asemănării cu un anumit lucru. De aceea, dacă este cert că universaliile nu sunt impuse lucrurilor conform diferenţei date de separarea lor, fiindcă nu ar mai fi comune, ci singulare, atunci nu pot nici să numească lucrurile ca asemănându-se într-un anume fapt, fiindcă nu există nici un fapt în care seamănă, iar universaliile par să nu aducă în legătură cu lucrurile nici o semnificaţie, mai ales dacă nu stabilesc nici un act de înţelegere despre vreun lucru. De aceea Boethius[81], în *Despre diviziune*, spune că cuvântul „om" produce o îndoială în intelect, şi anume când e auzit un cuvânt, se spune că

dubitationem intellectus facere dicit, qua scilicet audita „*intelligentia audientis multis,* inquit, *raptatur fluctibus erroribusque traducitur. Nisi enim quis definiat dicens: ·omnis homo ambulat· aut certe ·quidam· et hunc si ita contingat, designet, intellectus audientis, quid rationabiliter intelligat, non habet*". Nam quoniam „homo" singulis impositum est ex eadem causa, quia scilicet sunt animal rationale mortale, ipsa communitas impositionis ei est impedimento, ne quis possit in eo intelligi, sicut in hoc nomine „Socrates" econtra unius propria persona intelligitur, unde singulare dicitur. In nomine vero communi, quod homo est, nec ipse Socrates nec alius nec tota hominum collectio rationabiliter ex vi vocis intelligitur nec etiam in quantum homo est, ipse Socrates per hoc nomen, ut quidam volunt, certificatur. Etsi enim solus Socrates in hac domo sedeat ac pro eo solo vera sit haec propositio: „Homo sedet in hac domo" nullo tamen modo per nomen hominis subiectum ad Socratem mittitur nec in quantum etiam ipse homo est, alioquin ex propositione rationabiliter intelligeretur sessio ei inesse, ut videlicet inferri posset ex eo quod homo sedet in hac domo, Socratem in ea sedere. Similiter: nec alius in hoc nomine „homo" potest intelligi, sed nec tota hominum collectio, cum ex uno solo vera possit esse propositio. Nullum itaque significare vide-
[19] tur vel homo vel aliud universale vocabulum, cum de nulla re constituat intellectum. Sed nec intellectus posse esse videtur, qui rem subiectam quam concipiat, non habet. Unde Boethius in Commento: „*omnis intellectus aut ex re fit subiecta, ut sese res habet aut ut sese non habet. Nam ex nullo subiecto fieri intellectus*

inteligența celui care aude multe este târâtă în tulburările erorilor și este dusă departe. Fără ca cineva să specifice, spunând: „toți oameni merg" sau cu siguranță „câțiva" și să-l indice pe acesta, dacă se întâmplă să meargă, intelectul celui care aude nu ar avea ce să înțeleagă în mod rațional. Fiindcă „om" este impus fiecăruia din aceeași cauză, și anume că este animal rațional muritor, această comunitate a impoziției fiind o piedică pentru a nu putea fi înțeles cineva anume în acel cuvânt. Din contră, de pildă, în termenul „Socrate" este înțeleasă propria persoană a cuiva, de aceea este numit și nume singular. În numele comun care e „om" nu este înțeles în mod rațional, prin forța cuvântului, nici Socrate, nici un alt om, nici întreaga colecție a oamenilor; de asemenea, nici în măsura în care e om, Socrate nu este făcut cunoscut prin acel nume, cum vor unii. Deși doar Socrate ar sta în această casă și doar pentru el însuși ar fi adevărată propoziția: „omul stă în această casă", totuși în nici un fel subiectul nu este transferat prin numele „om" către Socrate, nici măcar în măsura în care el este om. Altminteri, din propoziție s-ar înțelege în mod rațional că faptul de a sta ar fi în el, astfel încât, de exemplu, din propoziția „omul stă în acea casă" ar putea fi inferat că tocmai Socrate stă în ea. La fel, în acel nume „om" nu poate fi înțeles nici altcineva și nici <nu poate fi înțeleasă> întreaga colecție a oamenilor, căci propoziția poate fi adevărată din cauza unui singur <om care stă>. Se pare că „om" sau vreun alt cuvânt universal nu semnifică nimic, căci nu stabilește vreun act de înțelegere despre nici un lucru. Și se pare că nici nu poate exista un act de înțelegere care să nu aibă ca subiect <al înțelegerii> un lucru pe care să-l înțeleagă. De aceea, Boethius <spune> în *Comentariu*[82]: „orice act de înțelegere apare dintr-un subiect, fie după cum el este într-un anume fel, fie după cum nu este. Căci din

non potest". Quapropter universalia ex toto a significatione videntur aliena.

Sed non est ita. Nam et res diversas per nominationem quodammodo significant, non constituendo tamen intellectum de eis surgentem, sed ad singulas pertinentem. Ut haec uox „homo" et singulos nominat ex communi causa, quod scilicet homines sunt, propter quam universale dicitur, et intellectum quendam constituit communem, non proprium, ad singulos scilicet pertinentem, quorum communem concipit similitudinem.

Sed nunc ea quae breviter tetigimus, diligenter perquiramus, scilicet quae sit illa communis causa secundum quam universale nomen impositum est et quae sit conceptio intellectus communis similitudinis rerum et utrum propter commune causam in qua res conveniunt vel propter communem conceptionem vel propter utrumque simul commune dicatur vocabulum.

Ac primum de communi causa consideremus. Singuli homines discreti ab invicem, cum in propriis differant tam essentiis quam formis, ut supra meminimus rei physicam inquirentes, in eo tantum conveniunt, quod homines sunt. Non dico in homine, cum res nulla sit homo nisi discreta, sed in esse hominem. Esse autem hominem non est homo nec res aliqua, si diligentius consideremus, sicut nec non esse in subiecto res est aliqua nec non suscipere contrarietatem vel non suscipere magis et minus, secundum quae tamen Aristoteles omnes substantias convenire dicit. Cum enim in re, ut supra monstratum, nulla possit esse convenientia, si qua est aliquorum convenientia, secundum id accipienda est quod non est res aliqua, ut in esse hominem Socrates et Plato similes sunt. sicut in non esse

nimic nu poate să apară vreun act de înţelegere". De aceea, universaliile ar părea în întregime străine de semnificaţie.

Şi totuşi nu este aşa. Căci ele semnifică într-un anume fel, prin numire, lucruri diverse, neformând totuşi un act de înţelegere născut din aceste lucruri, ci unul care aparţine acestora. De pildă, cuvântul „om" numeşte dintr-o cauză comună, şi anume că sunt oameni, pe toţi <oamenii>; de aceea este numit universal. El stabileşte un anumit act de înţelegere comun, nu propriu, şi anume <unul> care aparţine tuturor <oamenilor>, a căror similitudine comună o stabileşte.

Dar acum să cercetăm atent cele atinse pe scurt, şi anume care este cauza comună în baza căreia este acordat numele universal, care este concepţia comună a intelectului despre similitudinea lucrurilor şi dacă se spune „cuvânt comun" fie pe baza cauzei comune în care lucrurile seamănă, fie pe baza concepţiei comune, fie pe baza ambelor.

Mai întâi, să examinăm cauza comună. Toţi oamenii reciproc separaţi, fiindcă diferă atât în esenţa proprie, cât şi în formă, cum am amintit mai sus când cercetam fizica lucrului, seamănă întrucât sunt *oameni*. Nu spun *om*, căci omul nu este decât un lucru separat <de altul>, ci spun că <seamănă> prin „faptul de a fi om". Iar dacă cercetăm atent, faptul de a fi om nu este nici om, nici vreun lucru, la fel cum nici *a nu fi într-un subiect*[83] nu e vreun lucru, nici a nu admite contrarii sau a nu admite mai mult sau mai puţin, chiar dacă Aristotel spune că toate substanţele se aseamănă conform acestora. Fiindcă nu poate exista asemănare într-un <singur> lucru, cum am arătat mai sus, dacă există cumva asemănare a unor lucruri, trebuie să fie înţeleasă în sensul că nu este un anume lucru. Ca urmare, Socrate şi Platon seamănă în faptul de a fi om, după cum în faptul de a nu fi om <seamănă> calul şi măgarul, fiindcă

hominem equus et asinus, secundum quod utrumque non-homo vocatur. Est itaque res diversas convenire eas singulas idem esse vel non esse, ut esse hominem vel album vel non esse hominem vel non esse album.

[20] Abhorrendum autem videtur quod convenientiam rerum secundum id accipiamus quod non est res aliqua, tamquam in nihilo ea quae nunc sunt, uniamus, cum scilicet hunc et illum in statu hominis, id est in eo quod sunt homines, convenire dicimus. Sed nihil aliud sentimus, nisi eos homines esse, et secundum hoc nullatenus differre, secundum hoc, inquam, quod homines sunt, licet ad nullam vocemus essentiam. Statum autem hominis ipsum esse hominem, quod non est res, vocamus, quod etiam diximus communem causam impositionis nominis ad singulos, secundum quod ipsi ad invicem conveniunt. Saepe autem causae nomine ea quoque quae res aliqua non sunt, appellamus, ut cum dicitur: Verberatus est quia non vult ad forum. Non vult ad forum, quod ut causa ponitur, nulla est essentia. Statum quoque hominis res ipsas in natura hominis statutas possumus appellare, quarum communem similitudinem ille concepit, qui vocabulum imposuit.

Ostensa autem significatione universalium de scilicet rebus per nominationem et communi causa impositionis eorum monstrata, quid sint eorum intellectus, quos constituunt, ostendamus.

Ac primum generaliter intellectuum omnium naturam distinguamus. Cum igitur tam sensus quam intellectus animae sint, haec eorum est differentia, quod sensus per corporea tantum instrumenta exercentur atque corpora tantum vel quae in eis sunt, percipiunt, ut visus turrem vel eius qualitates visibiles. Intellectus

amândoi se numesc non-oameni. De aceea, „diferite lucruri să semene" înseamnă acelaşi lucru cu „aceleaşi lucruri să fie sau nu <într-un anume fel>", de pildă să fie om sau alb sau să nu fie om sau să nu fie alb.

Se pare că trebuie să evităm să interpretăm asemănarea lucrurilor în sensul că un lucru nu este ceva anume, ca şi cum am uni în nimic lucrurile care sunt, de pildă când spunem că acesta şi acela seamănă în *starea* de a fi om, adică întrucât sunt oameni. Dar nu ştim nimic mai mult decât că ei sunt oameni şi conform acestui fapt nu diferă deloc; spun „conform faptului că sunt oameni", chiar dacă nu apelăm la nici o esenţă. Numim *starea* omului faptul că el este om, ceea ce nu e un lucru şi tocmai pe acesta îl mai numim şi cauza comună de impoziţie a numelor lucrurilor singulare, întrucât ele seamănă reciproc. Adesea le numim cauze şi pe cele care nu sunt anumite lucruri, de pildă când spunem: „A fost pedepsit fiindcă nu vrea să meargă în for". Faptul că nu a vrut <să meargă> la for, care este admis drept cauză, nu este o esenţă. Putem numi *stare* a omului lucrurile stabilite în natura lui a căror similitudine comună a înţeles-o cel ce a impus cuvântul.

După ce am arătat semnificaţia universaliilor, şi anume că ele <semnifică> lucruri prin numire, şi după ce am indicat cauza comună de impoziţie a universaliilor, să clarificăm ce sunt actele de înţelegere pe care le stabilesc universaliile.

Iar mai întâi să distingem natura tuturor actelor de înţelegere în general. Fiindcă atât simţurile, cât şi intelectul aparţin sufletului, diferenţa dintre ele constă în faptul că simţurile sunt puse în mişcare doar prin organele corpului şi percep doar corpurile sau cele ce sunt în acestea, ca vederea unui turn sau vederea calităţilor sale vizibile. Intelectul, fiindcă nu are nevoie de organele corpului, nici

autem sicut nec corporeo indigens instrumento est, ita <nec> necesse est eum subiectum corpus habere in quod mittatur, sed rei similitudine contentus est, quam sibi ipse animus conficit, in quam suae intelligentiae actionem dirigit. Unde turre destructa vel remota sensus qui in eam agebat, perit, intellectus autem permanet rei similitudine animo retenta. Sicut autem sensus non est res sentita, in quam dirigitur, sic nec intellectus forma est rei quam concipit, sed intellectus actio quaedam est animae, unde intelligens dicitur, forma vero in quam dirigitur res imaginaria quaedam est et ficta, quam sibi, quando vult et qualem vult animus conficit, quales sunt illae imaginariae civitates quae in somno videntur vel forma illa componendae fabricae quam artifex concipit instar et exemplar rei formandae, quam neque substantiam neque accidens appellare possumus.

[21] Quidam tamen eam idem quod intellectum vocant, ut fabricam turris quam absente turre concipio et altam et quadratam in spatioso campo contemplor, idem quod intellectum turris appellant. Quibus Aristoteles assentire videtur, qui passiones animae quas intellectus vocant, rerum similitudines in *Peri ermeneias* appellat.

Nos autem imaginem similitudinem rei dicimus. Sed nihil obest si intellectus quoque quodammodo similitudo dicatur, quia scilicet id quod proprie rei similitudo dicitur, concipit. Quod nos ab eo diversum diximus et bene. Quaero enim, utrum illa quadratura et illa altitudo vera forma sit intellectus, qui ad similitudinem quantitatis turris ducatur et compositionis eius. Sed profecto vera quadratura et vera altitudo non nisi corporibus insunt, ficta etiam qualitate nec intellectus

nu trebuie să aibă drept subiect un corp spre care să fie îndreptat, ci este mulţumit cu similitudinea lucrului pe care i-o creează mintea şi spre care îşi direcţionează acţiunea inteligenţei. De aceea, dacă turnul este distrus sau suprimat, senzaţia ce acţiona în suflet piere, pe când actul de înţelegere rămâne, odată reţinută în suflet similitudinea cu lucrul. După cum simţurile nu sunt lucrurile simţite spre care sunt îndreptate, la fel nici actul de înţelegere nu este forma lucrului pe care îl concepe, ci este o anumită acţiune a sufletului din cauza căreia se spune că el înţelege; dar forma spre care se îndreaptă este un lucru imaginar sau fictiv, pe care mintea i-l creează când vrea şi cum vrea, cum sunt acele cetăţi imaginare ce apar în somn sau formele unui artefact ce va fi construit, pe care un artist le imaginează urmând modelul şi forma lucrului ce va fi construit[84]. Pe acestea nu le putem numi nici substanţă, nici accident.

Unii numesc această <formă> la fel ca <intelecţia>, astfel încât eu concep turnul fabricat la fel ca pe cel absent şi văd că este înalt, pătrat şi aşezat în spaţiu, la fel cu ceea ce ei numesc <intelecţie> a turnului. Aristotel pare să fie de acord cu acestea, căci, în *Despre interpretare*[85], el numeşte pasiunile sufletului similitudini ale lucrurilor, pe care aceştia le denumesc intelecţii.

Dar noi numim imaginea similitudine a lucrului[86]; nimic nu ne împiedică să numim şi actul de înţelegere într-un anume sens similitudine, şi anume întrucât concepe ceea ce este numit în sens propriu similitudine a lucrului. Noi am spus, şi este corect, că actul de înţelegere este diferit de similitudine. Mă întreb însă dacă acea formă pătrată şi acea înălţime sunt într-adevăr forme ale intelectului care să conducă la asemănarea cu cantitatea turnului şi compoziţia acestuia. Desigur, şi adevărata formă pătrată şi adevărata

nec ulla vera essentia formari potest. Restat igitur, ut sicut ficta est qualitas, ficta substantia sit ei subiecta. Fortasse autem et ea speculi imago, quae visui subiecta apparere videtur, nihil esse vere dici potest, quoniam scilicet in alba speculi superficie contrarii coloris qualitas saepe apparet.

Illud autem quaeri potest, cum simul anima sentit et intelligit idem, veluti cum lapidem cernit, utrum tunc quoque intellectus in imagine lapidis agat vel simul intellectus et sensus in ipso lapide. Sed rationabilius videtur, ut tunc intellectus imagine non egeat, cum praesto est ei substantiae veritas. Si quis autem dicat, ubi sensus est, intellectum non esse, non concedimus. Saepe enim contingit animam aliud cernere atque aliud intelligere, ut bene studentibus apparet, qui cum apertis oculis praesentia cernant, alia tamen, de quibus scribunt, cogitant.

Nunc autem natura intellectuum generaliter inspecta universalium et singularium intellectus distinguamus. Qui quidem in eo dividuntur, quod ille qui universalis nominis est, communem et confusam imaginem multorum concipit, ille vero quem vox singularis generat, propriam unius et quasi singularem formam tenet, hoc est ad unam tantum personam se habentem. Unde cum audio „homo", quoddam instar in animo surgit, quod ad singulos homines sic se habet ut omnium sit commune et nullius proprium. Cum autem audio „Socrates" forma quaedam in animo surgit, quae certae personae similitudinem exprimit. Unde per hoc vocabulum quod est „Socrates", quod propriam

înălțime nu sunt decât în corp; dintr-o calitate imaginată nu poate fi produs nici un act de înțelegere, nici vreo esență adevărată. De aceea, rămâne ca, la fel cum există o calitate imaginată, să existe și o substanță imaginată, care îi este subiect. Și imaginea din oglindă ce pare manifestă ca subiect al văzului, ar putea fi numită „nimic", fiindcă adeseori în suprafața limpede a oglinzii apare o calitate de culoare contrară.

Când sufletul simte și înțelege simultan același lucru – așa cum distinge o piatră – se poate cerceta dacă și intelectul acționează simultan asupra imaginii pietrei sau dacă intelectul împreună cu simțurile <acționează simultan> asupra pietrei. Însă pare mai rațional ca intelectul să nu aibă nevoie în acea clipă de imagine, fiindcă lui îi este disponibil adevărul substanței. Nu suntem de acord dacă s-ar spune: unde sunt simțuri, nu este intelect. Adesea se întâmplă ca sufletul să discearnă una și să înțeleagă altceva, după cum reiese în cazul celor ce studiază, care, cu ochii deschiși, disting lucrurile prezente, dar le gândesc pe cele despre care scriu.

Acum, după ce am examinat în general natura actului de înțelegere, să distingem intelecția universaliilor și a singularelor. Acestea se deosebesc, într-adevăr, prin faptul că <intelecția> care corespunde unui nume universal concepe o imagine comună și confuză a mai multor lucruri, pe când <intelecția> produsă de un cuvânt singular conține forma proprie unuia și oarecum singulară, adică una legată doar de o singură persoană[87]. De aceea, când aud „om", îmi apare în suflet un anumit model care se raportează la toți oamenii astfel încât este comun tuturor și nici unuia propriu. Dar când aud „Socrate", apare o anumită formă în suflet care exprimă o similitudine cu o anumită persoană. De aceea, un anumit lucru este făcut cunoscut și determinat

unius formam ingerit in animo, res quaedam certificatur et determinatur, per „homo" vero, cuius intelli-
[22] gentia in communi forma omnium nititur, ipsa communitas confusioni est, ne quem ex omnibus intelligamus. Unde neque Socratem neque alium recte significare „homo" dicitur, cum nullus ex vi nominis certificetur, cum tamen singulos nominet. Socrates vero vel quodlibet singulare non solum habet nominare, verum etiam rem subiectam determinare.

Sed quaeritur, quia secundum Boethium superius diximus omnem intellectum rem subiectam habere, quomodo intellectibus universalium conveniat? At certe notandum quod istud Boethius in ea argumentatione sophistica inducit, qua intellectum universalium vanum esse ostendit. Unde nihil obest, si et hoc in veritate non astruat; unde falsitatem vitans aliorum rationes comprobat. Rem etiam subiectam intellectui possumus vocare sive veram rei substantiam, veluti quando simul est cum sensu, sive rei cuiuscumque formam conceptam, re scilicet absente, sive ea forma communis sit, <ut> diximus, sive propria; communis, inquam, quantum ad similitudinem multorum quam retinet, licet tamen in se ut res una consideretur. Sic enim ad omnium leonum naturam demonstrandam una potest pictura fieri nullius eorum quod proprium est, repraesentans et rursus ad quemlibet eorum distinguendum alia commodari, quae aliquid eius proprium denotet, ut si pingatur claudicans vel curtata vel telo Herculis sauciata. Sicut ergo quaedam rerum communis figura, quaedam singularis pingitur, ita etiam concipitur, scilicet quaedam communis, quaedam propria.

prin acel cuvânt – care e Socrate – şi care aduce în suflet o formă proprie unuia singur; prin numele „om", a cărui înţelegere depinde de forma tuturor <oamenilor> împreună, apare confuzia în această comunitate, astfel încât noi nu înţelegem un <om> anume dintre toţi. De aceea, se spune că „om" nu semnifică în mod corect nici pe Socrate şi nici pe un altul, căci nici unul nu este făcut cunoscut prin forţa numelui, fiindcă de fapt îi numeşte pe toţi în parte. Iar „Socrate" poate nu numai să numească un anumit singular, ci şi să determine lucrul care îi este subiect.

Urmându-l pe Boethius, am spus mai sus că fiecare intelecţie are un lucru care îi stă ca subiect. De aceea, ne întrebăm: cum se potriveşte aceasta cu intelecţiile universaliilor? Desigur, trebuie să reţinem că Boethius plasa această <afirmaţie> într-o argumentare sofistică, prin care arăta că actul de înţelegere a universaliilor este vid[88]. Dar nimic nu împiedică <această afirmaţie să fie adevărată>, chiar dacă ea nu este adăugată unei susţineri adevărate, căci <Boethius îşi> justifică argumentele evitând erorile celorlalţi. **Noi putem numi subiect al intelectului fie adevărata substanţă a lucrului, de pildă, atunci când este dată împreună cu senzaţia, fie forma concepută a unui lucru oarecare, când lucrul e absent, iar acea formă ar fi ori comună, la care <deja> ne-am referit, ori ar fi proprie. Spun „comună" în ce priveşte similitudinea pe care o păstrează cu multe lucruri, chiar dacă în sine este considerată ca fiind un singur lucru. Astfel, ca să se indice natura tuturor leilor, poate fi realizată** o singură pictură care să reprezinte ceva ce nu este propriu nici unuia dintre ei. Din nou, ca să fie distins un oarecare <leu> dintre ei, o altă <pictură poate> fi realizată, una care denotă ceva propriu acestuia, ca şi cum l-ar picta şchiop sau fără un picior sau rănit de săgeata lui Hercule. De aceea, aşa cum

De forma autem ista, in quam scilicet intellectus dirigitur, non absurde dubitatur, utrum ea quoque nomen significet, quod tam auctoritate quam ratione confirmari videtur.

In primo namque *Constructionum* Priscianus, cum communem impositionem universalium ad individua praemonstrasset, quandam aliam ipsorum significationem, de forma scilicet communi, visus est subiunxisse dicens: *„ad generales et speciales rerum formas, quae in mente divina intelligibiliter constituunt, antequam in corpora prodirent, haec quoque propria possunt esse, quibus genera vel species naturae rerum demonstrantur"*. Hoc enim loco de Deo sic agitur quasi de artifice aliquid composituro, qui rei componendae exemplarem formam, ad similitudinem cuius operetur, anima praeconcipit, quae tunc in corpus procedere dicitur, cum ad similitudinem eius res vera compo-
[23] nitur. Haec autem communis conceptio bene Deo adscribitur, non homini; quia opera illa generales vel speciales naturae status sunt [Dei], non artificis, ut homo, animal vel lapis Dei, domus autem vel gladius hominis. Unde haec naturae non sunt opera domus et gladius, sicut illa, nec eorum vocabula substantiae sunt, sed accidentis atque ideo nec genera sunt nec specialissima. Inde etiam bene divinae menti, non humanae huiusmodi per abstractionem conceptiones adscribuntur, quia homines, qui per sensus tantum res cognoscunt, vix aut numquam ad huiusmodi simplicem intelligentiam conscendunt et ne pure rerum naturas concipiant, accidentium exterior sensualitas

este pictată o anumită figură comună a lucrurilor, iar o alta a unui singular, la fel ceva este conceput, adică ceva comun, iar altceva singular.

În legătură cu forma aceasta spre care este îndreptată intelecţia, nu este absurd să te îndoieşti dacă şi numele o semnifică, lucru ce pare să fie confirmat atât de autoritate, cât şi de raţiune.

Căci Priscian[89], în partea întâi a *Construcţiilor*, după ce indicase impoziţia comună a universaliilor în cazul indivizilor, se pare că a unit semnificaţia acestora de o alta, şi anume de o formă comună, spunând: „Realităţile care indică genurile sau speciile naturii lucrurilor pot fi proprii formelor generale şi speciale ale lucrurilor stabilite în mod inteligibil în mintea divină, înainte să apară în corpuri". În acest pasaj este vorba despre Dumnezeu ca despre un artizan care va construi ceva şi care concepe dinainte forma exemplară a lucrului ce trebuie construit, conform cu care el acţionează. Se spune că ea ar trece în corpuri când un lucru adevărat este construit după asemănarea cu ea. Această concepţie comună este atribuită pe bună dreptate lui Dumnezeu, şi nu omului, fiindcă *stările* generale sau speciale ale naturii sunt opera lui Dumnezeu, nu a unui artizan, de exemplu omul: sufletul sau piatra sunt <opera> lui Dumnezeu, sabia sau casa sunt <opera> omului. De aceea, sabia sau casa nu sunt opere ale acestei naturi asemeni celorlalte. Nici cuvintele pentru ele nu sunt substanţe, ci accidente, iar la fel nu sunt nici genuri şi nici specia infimă. De aici, aceste concepte sunt atribuite pe bună dreptate minţii divine, şi nu celei umane, prin abstracţie, fiindcă oamenii, care cunosc lucrurile doar prin simţuri, ajung doar uneori sau nu ajung niciodată la o asemenea inteligenţă simplă, iar caracterul sensibil şi exterior al accidentelor împiedică <oamenii> să înţeleagă în mod pur

impedit. Deus vero cui omnia per se patent, quae condidit, quique ea antequam sint, novit, singulos status in se ipsis distinguit nec ei sensus impedimento est, qui [solam] solus veram habet intelligentiam. Unde homines in his quae sensu non attractaverunt, magis opinionem quam intelligentiam habere contingit, quod ipso experimento discimus. Cogitantes enim de aliqua civitate non visa, cum advenerimus, eam nos aliter quam sit excogitasse invenimus.

Ita etiam credo de intrinsecis formis quae ad sensus non veniunt, qualis est rationalitas et mortalitas, paternita, sessio, magis nos opinionem habere. Quaelibet tamen quorumlibet existentium nomina, quantum in ipsis est, intellectum magis quam opinionem generat, quia secundum aliquas rerum naturas vel proprietates inventor ea imponere intendit, etsi nec ipse bene excogitare sciret rei naturam aut proprietatem. Communes autem has conceptiones inde generales vel speciales Priscianus vocat, quod **eas nobis generalia <vel> specialia nomina utcumque insinuant. Ad quas quidem conceptiones quasi propria nomina esse dicit ipsa universalia, quae licet confusae significationis sint, quantum ad nominatas essentias, ad communem illam conceptionem statim dirigunt animum auditoris sicut propria nomina ad rem unam quam significant. Ipse quoque Porphyrius cum ait quaedam constitui** ex materia et forma, quaedam ad similitudinem materiae et formae hanc conceptionem intellexisse videtur, cum ait ad similitudinem materiae et formae de quo plenius suo loco dicetur. Boethius quoque cum ait
[24] cogitationem collectam ex similitudine multorum genus esse vel speciem, eandem communem conceptionem

natura lucrurilor. Dar Dumnezeu, căruia îi sunt cunoscute în sine toate cele pe care le creează şi pe care le ştie înainte de a fi, distinge toate *stările* în sine însuşi. Simţurile nu sunt un impediment pentru el, care singur are unica inteligenţă adevărată[90]. De aceea, se întâmplă ca oamenii să aibă mai degrabă o opinie decât un act de înţelegere despre cele care le ating cu simţurile; ceea ce ne însuşim chiar pe cale experimentală: gândindu-ne la o anumită cetate pe care nu am văzut-o, când ajungem la ea, noi descoperim altceva decât am gândit.

De aceea, despre formele intrinseci, care nu ajung la simţuri, cum sunt faptul de a fi raţional, muritor, părinte, de a şedea, eu cred că noi avem mai degrabă opinie. Totuşi, orice nume al oricărui existent, în măsura în care e în sine, produce mai degrabă un act de înţelegere decât o opinie, fiindcă inventatorul a intenţionat să-l realizeze conform anumitor naturi sau proprietăţi ale lucrurilor, deşi el nu a ştiut să alcătuiască clar natura sau proprietatea lucrului. Priscian numeşte aceste concepţii comune generale sau speciale, fiindcă ele ne sugerează oricum nume generale sau speciale. Într-adevăr, el spune că universaliile sunt ca nume proprii pentru aceste concepţii. Chiar dacă au o semnificaţie confuză în privinţa numitei esenţe, ele conduc imediat sufletul celui ce aude la acea concepţie comună, la fel cum numele proprii <conduc> la lucrul pe care îl semnifică. Se pare că şi Porfir[91], când spune că unele lucruri sunt formate din materie şi formă, altele după asemănarea materiei şi a formei, a înţeles această concepţie când spune „după asemănarea materiei şi a formei", la care ne-am referit pe larg la locul potrivit. Şi Boethius[92], când spune că genul sau specia sunt o cugetare colectată din asemănarea mai multor <singulare>, se pare că a înţeles aceeaşi concepţie comună. Unii afirmă că şi Platon ar fi

intellexisse videtur. In qua etiam sententia Platonem fuisse quidam autumant, ut videlicet illas ideas communes quas in noy ponit, genera vel species appellaret. In quo fortasse Boethius <eum> ab Aristotele dissensisse commemorat, ubi is ait eum voluisse genera et species ceteraque non solum intelligi universalia, verum etiam esse ac praeter corpora subsistere, ac si diceret illas communes conceptiones, quas separatas a corporibus in noy constituit, eum intellexisse universalia, non fortasse accipientem universale secundum communem praedicationem, sicut facit Aristoteles, sed magis secundum communem multorum similitudinem. Illa namque conceptio de pluribus nullo modo praedicari videtur, sicut nomen quod pluribus singillatim aptatur.

Potest et aliter solvi quod ait Platonem putare universalia extra sensibilia subsistere, ut nulla philosophorum sit sententiae controversia. Quod enim ait Aristoteles universalia in sensibilibus semper subsistere, quantum ad actum dixit, quia scilicet natura illa quae animal est, quae universali nomine designatur ac secundum hoc, per translationem quandam universalis dicitur, nusquam nisi in sensibili re actualiter reperitur, quam tamen Plato naturaliter subsistere in se sic putat, ut esse suum retineret non subiecta sensui, secundum quod esse naturale universali nomine appellatur. Quod itaque Aristoteles quantum ad actum denegat. Plato, physicae inquisitor, in naturali aptitudine assignat, atque ita nulla est eorum controversia.

Inductis autem auctoritatibus, quae astruere videntur per universalia nomina conceptas communes formas designari, ratio quoque consentire videtur. Quippe eas concipere per nomina quid aliud est, quam per

fost de aceeaşi părere, şi anume să numească genuri sau specii ideile comune pe care le pune în *nous*[93]. Poate din această cauză Boethius[94] a menţionat că Platon nu a fost de acord cu Aristotel, acolo unde acesta spune că Platon dorise nu numai ca genurile şi speciile şi celelalte să fie înţelese ca universalii, ci şi să existe şi să subziste în afara corpurilor, ca şi cum ar spune că el a înţeles ca universalii acele concepţii comune, pe care le stabileşte, separate de corpuri, în *nous*, probabil fără să accepte universalul în sensul predicaţiei comune, cum face Aristotel, ci mai degrabă în sensul unei similitudini comune mai multora. Dar se pare că această concepţie nu este predicabilă în nici un fel despre mai mulţi, cum este un nume care se potriveşte mai multora, unul câte unul.

Ceea ce spune despre Platon, <şi anume> că el crede că universaliile pot exista în afara celor sensibile, poate fi explicat şi altfel, astfel încât, în ceea ce priveşte opiniile <acestor> filosofi, să nu fie nici o controversă. Aristotel spune că universaliile subzistă mereu în lucrurile sensibile referindu-se la act, şi anume fiindcă natura care este animalul, desemnată prin numele universal şi relativ la acesta, este numită „universal" printr-un anumit transfer, dar este întâlnită în act doar în lucrul sensibil. În schimb, Platon consideră că aceasta subzistă în sine în chip natural, astfel încât, chiar dacă nu este subiect al simţului, ea îşi păstrează fiinţa naturală conform căreia este numită „universal". Aristotel refuză <această existenţă> în act, pe când Platon, cercetător al naturii, o atribuie unei aptitudini naturale, şi astfel nu există nici o controversă între ei[95].

După ce au fost prezentate aceste autorităţi ce par să arate că, prin numele universale, conceptele comune sunt desemnate ca forme, şi raţiunea pare să fie de acord <cu aceasta>. Bineînţeles, ce altceva înseamnă a le concepe cu

ea significari? Sed profecto cum eas ab intellectibus diversas facimus, iam praeter rem et intellectum tertia exiit nominum significatio. Quod etsi auctoritas non habet rationi tamen non est adversum.

Quod autem superius promisimus definire, utrum scilicet propter communem causam impositionis vel propter communem conceptionem vel propter utramque communitas universalium nominum iudicetur, assignemus. Nihil autem obest, si propter utramque, sed maiorem vim obtinere videtur communis causa quae secundum rerum accipitur naturam.

Illud quoque quod supra meminimus, intellectus scilicet universalium fieri per abstractionem et quomodo eos solos, nudos, puros nec tamen cassos appellemus, definiendum est.

[25] Ac primum de abstractione. Sciendum itaque materia et formam permixta simul semper consistere, animi tamen ratio hanc uim habet, ut modo materiam per se speculetur, modo formam solam attendat, modo utraque permixta concipiat. Duo vero primi per abstractionem sunt, qui de coniunctis aliquid abstrahunt, ut ipsam eius naturam considerent. Tertius vero per coniunctionem est. Verbi gratia huius hominis substantia et corpus est et animal et homo et infinitis vestita formis, quam dum in materiali essentia substantiae attendo formis omnibus circumscriptis, per abstractionem intellectum habeo. Rursus cum in ea solam corporeitatem attendo, quam substantiae coniungo, hic quoque intellectus, cum per coniunctionem sit quantum ad primum qui tantum naturam substantiae attendebat, idem per abstractionem quoque fit quantum ad formas alias a corporeitate, quarum nullam attendo, ut est animatio, sensualitas, rationalitas, albedo.

ajutorul numelor decât a le semnifica prin ele? Cu siguranţă, dacă le considerăm ca fiind diferite de intelecţii, atunci semnificaţia numelor apare ca fiind un al treilea, pe lângă lucru şi intelecţie. Deşi autoritatea nu acceptă aceasta, ea nu este contra raţiunii.

Să stabilim ceea ce am promis mai devreme să definim, şi anume dacă comunitatea numelor universale este considerată fie pe baza cauzei comune de impoziţie, fie pe baza concepţiei comune, fie pe baza ambelor. Nimic nu ne opreşte <să credem că ea are loc> pe baza ambelor, dar se pare că are o mai mare putere <de explicaţie> cauza comună, care este admisă conform naturii lucrurilor.

Ar mai trebui definit ceea ce am amintit mai sus, şi anume că intelecţia universaliilor are loc prin abstracţie, precum şi în ce sens le numim doar pe ele „unice", „simple", „pure", dar totuşi nu „goale".

Mai întâi, despre abstracţie. Trebuie ştiut că materia şi forma există întotdeauna în întregime întrepătrunse. Raţiunea spiritului are o astfel de putere încât uneori observă materia în sine, uneori examinează doar forma, alteori le înţelege pe ambele întrepătrunse. Primele două <intelecţii> au loc prin abstracţie; ele abstrag ceva din lucruri unite, ca să îi cerceteze natura. A treia are loc prin unire. De pildă, substanţa acestui om este şi corp, şi animal, şi om, şi este şi acoperită de forme infinite; când o observ în esenţa materială a substanţei, după ce am îndepărtat toate formele, eu am un act de înţelegere prin abstracţie. Apoi, când examinez în ea doar materialitatea, pe care o unesc cu substanţa, şi intelecţia care a observat doar natura substanţei, fiindcă există prin unire cu prima, are loc prin abstragerea altor forme decât materialitatea, dintre care nu examinez nici una, de pildă faptul de a fi animat, sensibilitatea, raţionalitatea, albeaţa.

Huiusmodi autem intellectus per abstractionem inde forsitan falsi vel vani videbantur, quod rem aliter quam subsistit, percipiant. Cum enim materia per se vel formam separatim attendant, nulla tamen earum separatim subsistat, profecto rem aliter quam sit, videntur concipere atque ideo cassi esse. Sed non est ita. Si quis enim hoc modo aliter quam se habeat res, intelligat, ut videlicet ipsam attendat in ea natura vel proprietate quam ipsa non habeat, iste profecto cassus est intellectus. Sed hoc quidem non fit in abstractione. Cum enim hunc hominem tantum attendo in natura substantiae vel corporis, non etiam animalis vel hominis vel grammatici, profecto nihil nisi quod in ea est, intelligo, sed non omnia quae habet, attendo. Et cum dico me attendere tantum eam in eo quod hoc habet, illud „tantum" ad attentionem refertur, non ad modum subsistendi, alioquin cassus esset intellectus. Non enim res hoc tantum habet, sed tantum attenditur ut hoc habens. Et aliter tamen quodam <modo> quam sit, dicitur intelligi, non alio quidem statu quam sit, ut supra dictum est, sed in eo aliter, quod alius modus est intelligendi quam subsistendi. Separatim namque haec res ab alia, non separata intelligitur, cum tamen separatim non existat, et pure materia et simpliciter forma percipitur, cum neque haec pure sit nec illa simpliciter, ut videlicet puritas ista vel simplicitas ad intelligentiam non ad subsistentiam rei reducantur, ut sint scilicet modus intelligendi, non subsistendi. Sensus etiam saepe de compositis diversim agunt, veluti si sit statua dimidia aurea et dimidia argentea, aurum et argentum coniuncta separatim cernere possum, modo
[26] scilicet aurum adspiciens, modo argentum per se, coniuncta cernens divisim, non divisa, quippe divisa

Probabil, din acest motiv asemenea intelecţii realizate prin abstracţie par să fie false sau goale, când percep lucrul altfel de cum subzistă. Când examinează separat materia în sine sau forma, deşi nici una dintre ele nu subzistă separat, totuşi acele <intelecţii> par să înţeleagă lucrul altfel decât este şi, din acest motiv, <par> goale. Dar nu este aşa. Dacă cineva, pe această cale, înţelege lucrurile altfel decât sunt, de pildă să examineze un lucru în natura sau proprietatea pe care nu o are, intelectul lui este cu siguranţă gol. Însă aceasta nu se face prin abstracţie. Când examinez acest om doar în natura substanţei sau a corpului, nu însă şi în cea a animalului sau omului sau gramaticianului, cu siguranţă nu înţeleg nimic altceva decât este în ea, dar nu examinez tot ceea ea are. Iar când spun că o examinez doar în ceea ce această <natură> are, acest „doar" se referă la examinare, nu la modul subzistenţei, altminteri intelecţia ar fi goală. Căci nu lucrul ar avea această <natură>, ci este doar examinată ca şi cum ar avea-o. Totuşi, „altfel decât este" (dar nu într-o altă *stare* decât cea pe care o are, cum am spus mai sus) are sensul că este înţeles şi altfel, căci modul de înţelegere diferă de cel al subzistenţei. Căci acest lucru este înţeles separat de altul, dar nu ca fiind separate, căci ele nu există separat. Materia este percepută pur, iar forma este percepută simplu, dar nici prima nu există în mod pur, nici a doua în mod simplu, încât această puritate şi această simplitate sunt reduse la înţelegerea, şi nu la subzistenţa lucrului, astfel încât ele sunt un mod de a înţelege, şi nu de a subzista. Adesea, simţurile se ocupă în mod diferit de lucruri compuse, cum ar fi o statuie pe jumătate de aur, pe jumătate de argint: după ce aurul şi argintul au fost unite, eu le pot distinge separat, şi anume o dată observând aurul, o dată argintul în sine, adică observând separat <metalele> unite, dar nu ca fiind separate,

non sunt. Sic et intellectus per abstractionem divisim attendit, non divisa, alioquin cassus esset.

Posset tamen fortasse et sanus esse intellectus, qui ea quae coniuncta sunt, uno modo considerat divisa, alio modo <coniuncta> et e converso. Rerum namque tam coniunctio quam divisio dupliciter accipi potest. Nam quaedam coniuncta sibi dicimus per similitudinem aliquam, ut hos duos homines in eo quod homines sunt vel grammatici, quaedam vero per appositionem et aggregationem quandam, ut forma et materia vel uinum et aqua. Quae ita sibi adiuncta sunt, alio modo divisa, alio modo <coniuncta> concipit. Unde Boethius animo potestatem hanc adscribit, ut ratione sua possit et disiuncta componere et composita resolvere, in neutro tamen rei naturam excedens, sed solum id quod in rei natura est, percipiens. Alioquin non esset ratio, sed opinio, scilicet si a statu rei intelligentia deviaret.

Sed hic quaestio occurrit de providentia artificis, utrum cassa sit, dum futuri operis iam formam animo tenet, cum nondum sic se res habet. Quod si concedamus, etiam illam Dei providentiam quam ante operum suorum constitutionem habuit, cassam dicere compellimur. Sed si quis hoc quantum ad effectum dicat, ut scilicet opera non compleret, quod provideat, falsum est cassam fuisse providentiam. Si quis autem inde eam cassam dicat, quod nondum cum statu rei futuro concordaret, verba quidem pessima abhorremus sed sententiam non infringimus. Verum enim est, quod nondum futurus mundi status materialiter esset, dum ipsum adhuc futurum iam disponebat intelligibiliter. Cassam autem vel cogitationem vel

fiindcă ele nu sunt separate. La fel şi intelectul observă <lucrurile> separat, prin abstracţie, dar nu ca separate, altminteri ar fi <o intelecţie> goală.

Totuşi, un intelect care examinează cele unite ca fiind într-un sens separate şi în altul unite şi invers poate funcţiona corect, fiindcă atât unirea, cât şi separarea lucrurilor pot avea două sensuri: numim un anumit lucru unit cu un altul datorită unei similitudini, de pildă doi oameni întrucât sunt oameni sau gramaticieni sau datorită unei anumite alăturări sau agregări, de pildă forma şi materia sau vinul şi apa. Acestea sunt unite între ele, astfel încât sunt concepute într-un sens ca despărţite şi în altul ca unite. De aceea, Boethius atribuie spiritului o astfel de putere încât, prin raţiunea lui, el poate să şi unească lucruri despărţite, să şi desfacă lucruri unite, dar fără a excede în nici una natura lucrului, ci percepând doar ce este în natura lui. Altminteri, nu ar fi raţiune, ci opinie, şi anume dacă inteligenţa s-ar îndepărta de *starea* lucrului.

Dar aici apare o întrebare referitoare la prevederea artizanului: oare ea este goală, cât timp el păstrează în minte forma viitoarei opere, deşi lucrul încă nu există? Dacă aceptăm aceasta, suntem nevoiţi să numim goală şi providenţa[96] lui Dumnezeu, pe care el o are înainte de constituirea lucrărilor sale. Dar este fals că providenţa ar fi goală, chiar dacă am spune, în privinţa efectului, de pildă, că Dumnezeu nu ar realiza prin opera sa întreg conţinutul providenţei. Iar dacă am spune că este goală fiindcă nu ar corespunde încă *stării* viitoare a lucrului, ne ferim cu spaimă de o doctrină foarte rea[97], dar în fond nu am schimbat nimic. Este adevărat că *starea* viitoare a lumii nu există încă material, cât timp <Dumnezeu> ordonează acum inteligibil ceva ce încă este viitor. Noi nu obişnuim să numim „goală" nici gândirea, nici prevederea cuiva, decât

providentiam alicuius dicere non solemus, nisi quae effectu caret, nec frustra cogitare dicimus, nisi ea quae opere non complebimus. Verba itaque commutantes non cassam providentiam dicamus, quae frustra non cogitat, sed concipientem iam quae nondum materialiter sint, tamquam subsistant, quod quidem naturale est omnium providentiarum. Cogitatio nempe de futuris providentia dicitur, de praeteritis memoria, de praesentibus proprie intelligentia. Si autem deceptum dicat eum qui de futuro statu quasi iam de existenti providendo cogitat, ipse potius, qui dicendum puta, decipitur. Non enim qui futurum prouidet, decipitur, nisi iam ita credat esse, sicut providet. Neque enim conceptio non existentis rei deceptum facit, sed fides adhibita. Etsi enim cogitem corvum rationalem nec tamen ita credam, deceptus non sum. Sic nec providens, quia id quod quasi iam existens
[27] cogitat, non sic existere putat, sed sic ut praesens cogitat, ut in futuro praesens ponat. Omnis quippe animi conceptio quasi de praesenti est. Ut si considerem Socratem vel in eo quod puer fuit vel in eo quod senex erit, ei pueritiam vel senium quasi praesentialiter copulo, quia eum praesentialiter attendo in praeterita vel futura proprietate. Cassam tamen nemo hanc dicit memoriam, quia quod ut praesens concipit, in praeterito attendit. Sed de hoc super *Periermeneias* plenius disputabitur.

Illud quoque de Deo sanius solvitur eius substantiam, quae sola incommutabilis est ac simplex, nullis conceptionibus rerum vel formis aliis variari. Nam licet consuetudo humani sermonis de creatore quasi de creaturis loqui praesumat, cum videlicet ipsum vel

dacă este fără efect, şi nici nu spunem că gândim în zadar decât dacă nu încheiem <gândul> printr-o lucrare. De aceea, schimbând cuvintele, nu o numim prevedere goală pe cea care nu gândeşte în zadar, ci pe aceea care concepe lucruri ce încă nu sunt materiale ca şi cum ar subzista. Şi aceasta este <o caracteristică> firească oricărei prevederi. Desigur, reflecţia despre cele viitoare este numită prevedere, cea despre cele trecute memorie, iar cea despre cele prezente <este numită> propriu inteligenţă. Dacă cineva ar spune că cel ce reflectă asupra *stării* viitoare ca şi cum ar fi deja existentă se înşală, mai degrabă se înşală el, cel care o spune. Căci nu se înşală cel care prevede viitorul, decât dacă el crede că acesta există deja aşa cum îl prevede. Şi nici conceperea unui lucru non-existent nu înşală, ci doar adăugirea credinţei <că el există>. Dacă eu concep un corb raţional, dar nu cred că este aşa, eu nu mă înşel. La fel, <nimeni> nu se înşală când prevede, fiindcă el nu consideră ca existent ceea ce gândeşte ca şi cum ar exista acum, ci îl gândeşte ca şi prezent, ca şi cum l-ar pune ca prezent în viitor. Desigur, orice concepţie a minţii este oarecum despre cele prezente. De pildă, dacă l-am considera pe Socrate fie întrucât a fost copil, fie întrucât va fi bătrân, unesc copilăria sau bătrâneţea sa oarecum într-un mod prezent, căci eu îl examinez în prezent privind proprietatea sa trecută sau viitoare. Totuşi, nimeni nu spune că memoria ar fi goală fiindcă ceea ce este conceput ca prezent a fost examinat în trecut. Dar despre aceasta vom discuta pe larg în comentariul la *Despre interpretare*[98].

În privinţa lui Dumnezeu, este mai firesc să spunem că substanţa lui, singura neschimbătoare şi simplă, este invariabilă prin conceperea lucrurilor sau a altor forme. Chiar dacă folosirea umană a limbajului presupune să vorbim despre creator ca despre creatură, când îl numim „providenţial"

providentem vel intelligentem dicat, nihil tamen in eo diversum ab ipso vel intelligi debet vel esse potest nec intellectus scilicet nec alia forma. Atque ideo omnis quaestio de intellectu quantum ad Deum supervacua est. Sed <si> expressius veritatem loquimur, nihil aliud est eum futura providere, quam ipsum qui vera ratio in se est, futura non latere.

Nunc autem multis de natura abstractionis ostensis ad intellectus universalium redeamus, quos semper per abstractionem fieri necesse est. Nam cum audio „homo" uel „albedo" vel „album", non omnium naturarum vel proprietatum, quae in rebus subiectis sunt, ex vi nominis recordor, sed tantum per „homo" animalis et rationalis mortalis, non etiam posteriorum accidentium conceptionem habeo, confusam tamen, non discretam. Nam et intellectus singularium per abstractionem fiunt, cum scilicet dicitur: haec substantia, hoc corpus, hoc animal, hic homo, haec albedo, hoc album. Nam per „hic homo" naturam tantum hominis, sed circa certum subiectum attendo, per „homo" vero illam eandem simpliciter quidem in se, non circa aliquem de hominibus. Unde merito intellectus universalium solus et nudus et purus dicitur, solus quidem a sensu, quia rem ut sensualem non percipit, nudus vero quantum ad abstractionem formarum vel omnium vel aliquarum, purus ex toto quantum ad discretionem, quia nulla res, sive materia sit sive forma, in eo certificatur, secundum quod superius huiusmodi conceptionem confusam diximus.

His itaque praelibatis ad absolvendas quaestiones de generibus et speciebus a Porphyrio propositas veniamus, quod facile iam possumus omnium universalium natura iam aperta.

sau „inteligent", totuşi nimic în El nu trebuie să fie înţeles ca fiind diferit de El însuşi sau că ar putea fi <astfel>: nici intelect, nici vreo altă formă. De aceea, orice întrebare despre intelect cu referire la Dumnezeu este superfluă. Dar dacă ar fi să spunem şi mai clar adevărul, atunci prevederea viitorului nu înseamnă pentru el nimic altceva decât să nu-i rămână ascunse cele viitoare, căci el este adevărata raţiune în sine.

Acum, după ce au fost arătate multe despre natura abstracţiei, să revenim la intelecţia universaliilor, care trebuie să aibă loc mereu prin abstracţie. Când aud „om" sau „albeaţă" sau „alb", nu îmi aduc aminte, prin forţa numelui, de toate naturile sau proprietăţile aflate în subiecte, ci prin „om" doar de animal, de muritor şi de raţional. Apoi, nu am o concepţie distinctă a accidentelor posterioare, ci una confuză. Căci şi intelecţiile singularelor au loc prin abstracţie, şi anume când se spune: această substanţă, acest corp, acest animal, acest om, această albeaţă, acest alb. Căci prin „acest om" eu examinez doar natura oamenilor, dar în raport cu un subiect determinat; dar prin „om" examinez aceeaşi natură într-adevăr simplă în sine, şi nu pe a unuia dintre oameni. De aceea, este îndreptăţit să spunem că intelecţia universaliilor este „unică" şi „simplă" şi „pură"; unică în privinţa simţurilor, căci ele nu percep lucrul ca fiind sensibil; simplă în privinţa abstracţiei formelor, fie a tuturor, fie a unora; pură de orice în privinţa separaţiei, fiindcă nici un lucru, fie că e materie, fie că e formă, nu devine cunoscut în acestea, şi de aceea am spus mai sus că o asemenea concepţie este confuză.

Acestea fiind spuse, să trecem la rezolvarea întrebărilor lui Porfir despre genuri şi specii; o putem face uşor acum, după ce am dezvăluit deja natura tuturor universaliilor.

Prima itaque huiusmodi erat, utrum genera et species subsistant, id est significent aliqua vere existentia, an
[28] sit posita in intellectu solo etc., id est sint posita in opinione cassa sine re, sicut haec nomina chimaera, hircocervus, quae sanam intelligentiam non generant.

Ad quod respondendum est, quia re vera significant per nominationem res vere existentes, easdem scilicet quas singularia nomina, et nullo modo in opinione cassa sunt posita; quodam tamen modo intellectu solo et nudo et puro, sicuti determinatum est, consistunt. Nihil autem obest, si proponens quaestionem aliter quasdam voces accipiat in quaerendo, aliter qui solvit, in solvendo, ac si diceret ita is qui soluit: quaeris, utrum sint posita <in> intellectu solo etc. Quod ita potes accipere, quod verum est, ut supra iam determinavimus. Possunt et eodem penitus modo voces ubique accipi tam ab solvente quam a quaerente, et tunc fiet una quaestio non per opposita de prioribus membris duarum dialecticarum quaestionum, harum scilicet: utrum sint vel non sint, et item utrum sint posita in solis et nudis et puris vel non.

Idem in secunda dici potest, quae est huiusmodi: utrum subsistentia sint corporalia an incorporalia, hoc est, cum concedantur significare subsistentia, utrum alia subsistentia significent, quae sint corporalia, an quae sint incorporalia. Quippe omne quod est, ut ait Boethius, aut corporeum aut incorporeum, sive scilicet haec nomina corporeum et incorporeum accipiamus pro corpore substantiali et non-corpore sive pro eo quod corporeo sensu percipi potest, ut homo, lignum, albedo, vel non potest, ut anima, iustitia. Potest etiam corporeum accipi pro „discreto", ac si ita quaeratur: cum significet subsistentiam, utrum significet eam

Prima era dacă genurile şi speciile subzistă, adică semnifică lucruri într-adevăr existente, sau se găsesc doar în intelect etc., adică se găsesc în opinia goală, fără lucru, ca numele de „himeră", „ţap-cerb", pe care o inteligenţă sănătoasă nu le produce.

La aceasta trebuie răspuns că, de fapt, ele semnifică prin numire lucruri existente în mod real, identice celor pe care le semnifică numele singulare, şi că în nici un fel nu sunt puse în opinia goală. Totuşi, ele apar oarecum printr-o intelecţie unică, simplă şi pură, aşa cum am arătat. Dar nimic nu îl împiedică pe cel care întreabă să dea un anume sens cuvintelor când întreabă, iar cel care dă răspunsul să le dea alt sens, când răspunde, ca şi cum el ar spune: tu întrebi dacă sunt puse doar în intelect etc. Tu poţi înţelege aceasta aşa încât să fie adevărat, cum am arătat deja mai sus. Cuvintele pot avea acelaşi sens peste tot, atât la cel care răspunde, cât şi la cel care întreabă, şi atunci, din primii membri ai celor două întrebări dialectice (şi anume dacă <universaliile> sunt sau nu şi, de asemenea, dacă sunt puse doar în <intelecţiile> unice, simple şi pure) rezultă doar o întrebare ce nu mai are <părţi> opuse.

Acelaşi lucru poate fi spus la a doua <întrebare>, şi anume dacă <universaliile> subzistente sunt corporale sau incorporale, adică, admiţând că semnifică subzistenţe, dacă semnifică unele corporale sau incorporale. Desigur, tot ceea ce este, cum spune Boethius[99], este fie corporal, fie incorporal. Aceasta înseamnă că acordăm aceste nume ale corporalelor sau ale incorporalelor fie corpurilor şi non-corpurilor substanţiale, fie celor perceptibile prin simţurile corpului (ca *om*, *lemn*, *albeaţă*) şi celor neperceptibile (ca *suflet*, *dreptate*). Căci „corporal" poate însemna „particular", ca şi cum am întreba dacă semnifică sau nu particularul, fiindcă semnifică subzistenţa. Cine cercetează bine adevărul

<discreta vel non discreta>. Qui enim rei veritatem bene investigat, non tantum attendit, quae vere dici possunt, sed quaecumque in opinione poni possunt. Unde etsi alicui certum sit nulla subsistere praeter discreta, quia tamen posset esse opinio, ut alia essent, non immerito et de eis quaeritur. Et haec quidem ultima acceptio corporei magis ad quaestionem accedere videtur, ut scilicet de discretis vel non discretis quaeratur. Sed fortasse, cum ait Boethius, omne quod est, vel corporeum esse vel incorporeum, incorporeum superfluere videtur, cum nullum existens sit incorporeum, id est non discretum. Nec quicquam illud quod ad ordinem quaestionum inducitur, valere videtur, nisi forte in eo quod sicut corporeum et incorporeum in alia significatione dividunt subsistentia, ita et in hac videtur, ac si ita is qui quaerit, diceret: video quod existentium alia dicuntur corporalia, alia incorporalia, quae horum dicemus esse ea quae ab universalibus significatur? Cui respondetur: corpo-
[29] ralia quodammodo, id est discreta in essentia sua et incorporalia quantum ad universalis nominis notationem, quod scilicet ea non discrete ac determinate nominant, sed confuse, ut supra satis docuimus. Unde et nomina ipsa universalia et corporea dicuntur quantum ad naturam rerum et si ea quae discreta sunt et incorporea quantum ad modum significationis, quia etsi ea quae discreta sunt, nominent, non tamen discrete et determinate.

Tertia vero quaestio, utrum sint posita in sensibilibus etc., ex eo descendit, quod incorporea conceduntur, quia videlicet incorporeum quodam modo acceptum dividitur per esse in sensibili et non esse, ut supra quoque meminimus. Et dicuntur universalia subsistere

problemei nu examinează doar lucrurile care pot fi afirmate în mod adevărat, ci şi toate opiniile eventuale. De aceea, chiar dacă cineva este convins că nimic nu subzistă în afara particularelor, totuşi, fiindcă este posibilă opinia că ar mai exista şi altele, nu fără rost le cercetează şi pe ele. Desigur, această ultimă accepţie a corporalului pare să convină mai mult întrebării dacă <el se referă> sau nu la particulare. Dar, când spune Boethius că „tot ceea ce este, este fie corporal, fie incorporal", poate că incorporalul ar părea superfluu, fiindcă nici un lucru care există nu este incorporal, adică non-particular. Nici nu pare să fie important ceea ce este introdus în vederea ordinii întrebărilor, decât poate pentru că, aşa cum <termenii> „corporal" şi „incorporal" divid subzistenţele şi în alt sens, la fel pare şi aici, ca şi cum cel care întreabă ar spune: „văd că unele existente sunt numite corporale, altele incorporale; care dintre ele spunem noi că sunt cele semnificate de universalii?". Lui i s-ar răspunde: într-un sens, corporalele, adică cele particulare în esenţa lor, şi incorporalele în ce priveşte desemnarea prin numele universal, şi anume că nu le numesc în mod particular sau determinat, ci confuz, cum am arătat suficient mai sus. De aceea, şi numele universale însele sunt denumite corporale în ce priveşte natura lucrurilor şi incorporale în ce priveşte modul de a semnifica, deoarece, chiar dacă denumesc particularele, totuşi nu <le numesc> în particular şi determinat.

A treia întrebare, ***dacă se află în cele sensibile*** etc., provine din faptul că au fost luate ca incorporale, şi anume fiindcă un lucru luat într-un anume sens ca incorporal se divide în a fi şi a nu fi în cele sensibile, cum am pomenit mai sus. Şi universaliile se spune că subzistă în cele sensibile, şi anume că ele semnifică substanţa intrinsecă existentă într-un lucru sensibil prin formele lui exterioare şi, deşi ele

in sensibilibus, id est significare intrinsecam substantiam existentem in re sensibili ex exterioribus formis et cum eam substantiam significent, quae actualiter subsistit in re sensibili, eandem tamen naturaliter separatam a re sensibili demonstrant, sicut superius iuxta Platonem determinavimus. Unde Boethius genera et species intelligi praeter sensibilia dicit, non esse, eo scilicet quod res generum et specierum quantum ad naturam suam rationabiliter in se attenduntur praeter omnem sensualitatem, quia in se ipsis remotis quoque exterioribus formis, per quas ad sensus veniunt, vere subsistere possent. Nam omnia genera vel species concedimus sensualibus inesse rebus. Sed quia intellectus eorum a sensu solus semper dicebatur, nullo modo in sensibilibus rebus esse videbantur. Unde merito quaerebatur, an unquam possent in sensibilibus esse; et respondetur de quibusdam, quod sint, sic tamen, ut praeter sensualitatem, sicut dictum est, naturaliter permaneant.

Possumus autem in secunda quaestione corporeum et incorporeum pro sensibili et insensibili sumere, ut sit ordo quaestionum convenientior, et quia intellectus universalium solus a sensu, ut dictum est, dicebatur, quaesitum recte est an sensibilia essent an insensibilia, et cum respondeatur eorum quaedam esse sensibilia quantum ad naturam rerum, eadem et insensibilia quantum ad modum significandi, quia scilicet res sensibiles, quas nominant, non designant eo modo quo sentiuntur, id est ut discretas nec per eorum demonstrationem sensus eas reperit, restabat quaestio, utrum ipsa sensibilia tantum appellarent an etiam aliquid aliud significarent; cui respondetur quod et sensibilia ipsa significant et simul communem illam conceptionem quam Priscianus divinae menti praecipue adscribit.

semnifică substanţa care subzistă actual în lucrul sensibil, totuşi ele o indică în mod natural ca separată de lucrul sensibil, aşa cum am stabilit mai sus conform cu Platon. De aceea, Boethius[100] spune că genurile şi speciile sunt înţelese ca neexistând în afara celor sensibile, şi anume că realitatea genurilor şi speciilor este examinată în sine, în mod raţional, în natura ei, în afara oricărui aspect sensibil; căci, odată îndepărtate formele exterioare prin care ajung la simţuri, <universaliile> pot subzista cu adevărat. Fiindcă admitem că toate genurile şi speciile sunt inerente lucrurilor sensibile, dar ele nu par a fi în lucrurile sensibile, fiindcă intelecţia lor este numită mereu „separată de simţuri". De aceea, pe bună dreptate s-a cercetat dacă ele pot fi vreodată în cele sensibile; şi unii au răspuns că sunt, dar aşa încât persistă natural în afara domeniului sensibil, precum am spus.

În a doua întrebare, putem accepta <termenii> „corporal" şi „incorporal" pentru sensibil şi nesensibil, aşa încât să fie mai convenabil pentru ordinea întrebărilor. Şi, fiindcă spuneam că intelecţia universaliilor are loc „separat de simţ", într-adevăr, trebuie întrebat dacă ele sunt sensibile sau nesensibile. Şi s-a răspuns că unele dintre ele sunt sensibile în raport cu natura lucrurilor şi că tot aceleaşi sunt şi nesensibile în raport cu modul semnificării, şi anume fiindcă nu desemnează lucrurile sensibile pe care le numesc la fel cum sunt ele simţite, şi anume ca particulare, şi nici simţurile nu ajung să le cunoască prin faptul că sunt indicate. De aceea, persistă întrebarea dacă <universaliile> numesc doar lucrurile sensibile sau dacă mai semnifică şi altceva; la această întrebare se răspunde că ele semnifică simultan şi sensibilele, şi concepţia comună pe care Priscian[101] o atribuie mai ales minţii divine.

Et circa ea constantia. Secundum hoc quod hic quartam intelligimus quaestionem, ut supra memi-
[30] nimus, haec est solutio quod universalia nomina nullo modo volumus esse, cum rebus eorum peremptis iam de pluribus praedicabilia non sint, quippe nec ullis rebus communia, ut rosae nomen <non> iam permanentibus rosis, quod tamen tunc quoque ex intellectu significativum est, licet nominatione careat, alioquin propositio non esset: nulla rosa est.

Bene autem de universalibus non de singularibus vocibus quaestiones fiebant, quia non ita de significatione singularium dubitabatur. Quippe modus eorum significandi bene cum statu rerum concordabat. Quae sicut discretae in se sunt, ita discrete ab eis significantur et intellectus eorum rem certam tenet, quod universalia non habent. Praeterea universalia, cum res ut discretas non significarent, nec convenientes videbantur significare, cum nulla sit res, in qua conveniunt, ut supra quoque docuimus. Quia itaque tanta erat de universalibus dubitatio, sola elegit Porphyrius universalia ad tractandum, singularia ab intentione excludens, quasi per se satis manifesta, licet ea tamen incidenter propter alia quandoque tractet.

Notandum vero, quod licet solas voces definitio universalis vel generis vel speciei includat, saepe tamen haec nomina ad res eorum transferuntur, veluti cum dicitur species constare ex genere et differentia, hoc est res speciei ex re generis. Ubi enim vocum natura secundum significationem aperitur, modo de vocibus, modo de rebus agitur et frequenter harum

Şi privitor la permanenţa lor: conform cu ceea ce înţelegem aici ca fiind a patra întrebare, cum am amintit mai sus, răspunsul este: nu vrem deloc ca numele universale să mai existe odată ce lucrurile <la care se referă> au pierit, căci ele nu se mai pot predica despre mai multe şi nici nu mai sunt comune vreunui lucru, ca şi numele trandafirului, când trandafirii nu mai există. Totuşi, deşi lipseşte referinţa, numele continuă să aibă semnificaţie datorită intelecţiei, altminteri propoziţia „nu există nici un trandafir" nu ar fi <adevărată>.

Desigur, întrebările au fost formulate despre cuvintele universale şi nu despre cele singulare, fiindcă nimeni nu se îndoieşte aşa de semnificaţia <cuvintelor> singulare. Căci modul lor de a semnifica se acordă, pe bună dreptate, cu *starea* lucrurilor. Pentru că ele în sine sunt particulare, sunt semnificate tot în mod particular de <cuvintele singulare>. Şi intelecţiile au un singur obiect, ceea ce universaliile nu au. Apoi, universaliile, fiindcă nu semnifică lucrurile ca particulare, par să nici nu le semnifice prin asemănare, căci nu există nici un lucru în care să se asemene, cum am arătat mai sus. De aceea, fiindcă există o aşa de mare îndoială în legătură cu universaliile, Porfir a ales să le trateze doar pe acestea, excluzând singularele din intenţia sa, ca şi cum ar fi suficient de clare prin ele însele, chiar dacă el le tratează întâmplător uneori din alte motive.

Trebuie observat că, deşi definiţia universalului (fie a genului, fie a speciei) include doar cuvinte, totuşi aceste nume se transferă adesea şi la referinţele lor, ca şi cum ar spune că specia ar consta din gen şi diferenţă, adică referinţele speciei din referinţele genului. Când natura cuvântului este explicată conform semnificaţiei, este vorba odată de cuvinte, odată de lucruri şi frecvent numele

nomina ad illas mutuo transferuntur. Unde maxime tractatus tam logicae quam grammaticae ex translationibus nominum ambiguus multos in errorem induxit non bene distinguentes aut proprietatem impositionis nominum aut abusionem translationis.

Maxime autem Boethius in *Commentariis* hanc confusionem per translationes facit et praecipue super inquisitione harum quaestionum, ita quidem ut rectum relinquere videatur quid genera vocet aut species. Cuius quidem quaestiones et nos breviter transcurramus atque ad praedictam sententiam, sicut oportet, applicemus. Hic igitur in investigatione quaestionum ut melius rem dissolvat, prius eam per aliquas sophisticas quaestiones <et> rationes perturbat, ut ab eis nos postmodum expedire doceat. Et tale proponit inconveniens quod omnis cura et inquisitio de generibus et speciebus sit postponenda, ac si dicat: quia videlicet genera et species ea quae videntur, vocabula dici non possunt sive quantum ad rerum significationem sive quantum ad intellectum. De rerum autem significatione in eo ostendit, quod numquam res, sive una sive multiplex, universalis reperitur, id est
[31] praedicabilis de pluribus, sicut ipse diligenter aperit et nos superius comprobavimus. Quod vero una res universalis non sit atque ideo nec genus nec species, primo confirmat dicens: Omne quod unum est, unum numero est, id est discretum in propria essentia; sed genera et species quae communia pluribus esse oportet, unum numero esse non possunt atque ita nec unum. Sed quia aliquis contra assumptionem dicere posset, quod sint tale unum numero quod sit commune, hoc ei diffugium aufert dicens: omne unum numero commune aut per partes commune esse aut per

unora este folosit pentru celelalte şi invers. De aceea, tratarea ambiguă, atât logică, cât şi gramaticală, îi conduce, datorită transferului numelor, de foarte multe ori pe mulţi în eroare, dacă ei nu disting corect fie proprietatea numelor de a avea impoziţie, fie abuzul datorat transferului <numelor>.

De foarte multe ori, Boethius, în *Comentariul* său, face această confuzie datorită transferului <numelor>, şi mai ales în cercetarea întrebărilor lui <Porfir>, astfel că, într-adevăr, ar părea drept să neglijăm ceea ce el numeşte genuri şi specii. Să parcurgem însă şi noi, pe scurt, întrebările lui <Porfir> şi să ne îndreptăm atenţia aşa cum trebuie spre opinia menţionată. Aşadar, aici, în cercetarea întrebărilor, pentru a rezolva problema mai bine, prima dată <Boethius> face problema mai confuză prin nişte întrebări şi argumente sofistice, ca să ne înveţe mai târziu cum să le respingem. Şi consideră nepotrivit ca orice grijă şi cercetare despre genuri şi specii să trebuiască amânată[102], ca şi cum ar spune: fiindcă, evident, cuvintele genuri şi speciile nu pot fi numite ceea ce par, fie cu privire la faptul că semnifică lucruri, fie cu privire la intelecţie. În privinţa semnificării lucrurilor, el arată că niciodată nu putem repera un *lucru* universal, fie unul, fie multiplu, adică predicabil despre mai mulţi. Aceasta o explică cu grijă, iar noi am confirmat-o mai sus. Iniţial, dovedeşte faptul că un singur lucru nu este universal şi, la fel, nu este nici gen, nici specie, spunând[103]: tot ceea ce este unul, este unul numeric, adică este diferit în propria esenţă <de un altul>. Dar genurile şi speciile, care trebuie să fie comune mai multor lucruri, nu pot fi una numeric şi, astfel, nici unul. Dar, fiindcă cineva poate să spună, contra acestei asumpţii, că există unele lucruri numeric unul care sunt comune, el respinge acest refugiu[104]: orice lucru comun <şi> numeric unul este fie comun datorită părţilor <sale>, fie este un întreg datorită succesiunii

successionem temporum totum aut eodem tempore totum, sed ita quod non constituat eorum substantias, quibus est commune. Quos omnes modos communitatis statim tam a genere quam a specie removet dicens ea potius ita communicari, ut eodem tempore tota sint in singulis et eorum substantiam constituant. Quippe universalia nomina non per partes a diversis, quae nominant, participantur, sed tota et integra singulorum sunt eodem tempore nomina. Substantias quoque eorum quibus communia sunt constituere dici possunt vel in eo quod per translationem significant res constituentes alias, ut animal quiddam nominat in equo vel in homine, quod materia est eorum vel etiam inferiorum hominum, vel in eo [quod] substantiam conficere dicuntur, quod quodammodo in eorum sententiam veniunt, unde substantialia eis dicuntur, quippe homo totum id notat, quod animal et rationale et mortale.

Postquam autem Boethius de re una ostendit, quod non sit universalis, comprobat de multiplici, ostendens scilicet nec multitudinem discretarum rerum speciem aut genus esse et illam destruit sententiam, qua posset aliquis dicere omnes substantias simul collectas esse illud genus „substantia" et omnes homines speciem illam, quae homo est, ac si ita diceretur: si ponamus omne genus esse multitudinem rerum convenientium substantialiter, omnis autem talis multitudo naturaliter aliud supra se, et illud rursus aliud habebit usque ad infinitum, quod est inconveniens. Itaque ostensum est universalia nomina quantum ad rerum significationem sive unius sive multiplicis non videri universalia, cum nullam scilicet rem universalem significent, id est de pluribus praedicabilem.

timpului sau simultan, dar aşa încât nu formează substanţa celor cărora le este comun. El îndepărtează imediat toate aceste forme de comunitate atât pentru gen, cât şi pentru specie, spunând că ele sunt mai degrabă comune astfel încât sunt simultan întregi în lucrurile singulare şi le formează substanţa. Desigur, numele universale nu participă prin părţi la lucrurile diverse pe care le denumesc, ci sunt ca întreg şi în întregime şi simultan în numele singularelor. Şi ele pot fi numite substanţe ale celor cărora le sunt comune, fie din cauză că ele semnifică prin transfer lucrurile care constituie alte lucruri, după cum un animal numeşte în cal şi în om ceva care este materia lor sau a inferiorilor <speciei> „om", fie pentru că sunt numite cele ce întregesc substanţa, ceea ce într-un anume sens apare în opinia lor despre acele <nume universale>, fiindcă ele sunt numite substanţiale acestor lucruri, căci omul desemnează întregul care este animal şi raţional şi muritor.

După ce Boethius arată despre un lucru că nu este universal, el o dovedeşte <şi> despre cele multiple, şi anume arătând că nu este nici o multitudine de lucruri diferite, nici o specie, nici un gen şi respinge opinia conform căreia cineva poate spune că toate substanţele adunate împreună sunt genul „substanţă" şi toţi oamenii sunt specia care e omul, ca şi cum ar fi spus : dacă admitem că toate genurile ar fi multitudinea lucrurilor care seamănă substanţial, toată această multitudine ar avea în mod natural altceva deasupra sa, şi acela, din nou, ar avea ceva, şi tot aşa la infinit. Ceea ce este inacceptabil. Aşadar, s-a arătat că numele universale, în ce priveşte semnificarea lucrurilor, fie a unuia, fie a mai multora, nu par universale, şi anume fiindcă nu semnifică nici un *lucru* universal, adică predicabil despre mai mulţi.

Quantum etiam ad significationem intellectus ea non debere universalia dici inde arguit, quod eum intellectum vanum esse sophistice ostendit, eo scilicet quod aliter quam res subsistat, habeatur, cum sit per abstractionem. Cuius quidem sophismatis nodum et ipse satis et nos diligenter superius absolvimus. Illam
[32] autem aliam partem argumentationis qua ostendit nullam rem universalem esse, quia sophistica non erat, determinatione non iudicavit indigere. Rem enim ut rem, non ut vocem accipit, quia scilicet vox communis, cum quasi una res essentia in se sit, communis est per nominationem in appellatione multorum, secundum quam scilicet appellationem, non secundum essentiam suam de pluribus est praedicabilis. Rerum tamen ipsarum multitudo est causa universalitatis nominis, quia, ut supra meminimus, non est universale, nisi quod multa continet; universalitatem tamen quam res voci confert, ipsa in se res non habet, quippe et significationem gratia rei vox non habet et appellativum nomen iudicatur secundum multitudinem rerum, cum tamen neque res significare dicamus neque esse appellativas.

Apoi el argumentează că ele nu trebuie numite universale nici în ce privește semnificarea intelecțiilor. El arată în mod sofistic că acea intelecție este goală și anume fiindcă înțelege altfel decât este lucrul care subzistă, fiindcă <intelecția> are loc prin abstracție. Și el, în mod satisfăcător, și noi, cu grijă, am desfăcut mai sus acest nod sofistic. Fiindcă nu este sofistică cealaltă parte a argumentației, în care el arată că nici un lucru nu este universal, nu considerăm că necesită explicație. El acceptă lucrul în sensul de lucru, și nu de cuvânt, și anume deoarece cuvântul comun, căci este, ca să zic așa, un lucru, în esență, în sine, este comun prin numire cînd desemnează mai mulți. El este predicabil despre mai mulți conform acestei desemnări, și nu conform esenței sale. Multitudinea acestor lucruri este cauza universalității numelui, fiindcă, așa cum s-a amintit mai sus, nu este universal decât ceea ce conține mai multe. Totuși, lucrul nu are în sine universalitatea pe care el însuși o conferă cuvântului. Deși cuvântul nu are semnificație datorită unui <singur> lucru, iar un nume este considerat apelativ datorită unei multitudini de lucruri, totuși noi nu spunem nici că lucrurile semnifică, nici că sunt apelative.

Magistrul Pierre Abélard

Logica „nostrorum petitioni”

Logica „nostrorum petitioni" sive Glossae secundum Magistrum Petrum Abaelardum super Porphyrium (fragmentum)

522 Est alia de universalibus sententia rationi vicinior quae nec rebus nec vocibus communitatem attribuit, sed sermones sive singulares sive universales esse disserit. Quod etiam Aristoteles, princeps peripateticorum, per definitionem universalis quam ponit aperte insinuat cum ait: Universale est quod est natum praedicari de pluribus id est a nativitate sua hoc contrahit, ex institutione scilicet. Quid enim aliud est nativitas sermonum sive nominum quam hominum institutio? Hoc enim quod est nomen sive sermo ex hominum institutione contrahit. Vocis vero sive rei nativitas quid aliud est quam naturae creatio, cum proprium esse rei sive vocis sola operatione naturae consistat? Itaque nativitatis vocis et sermonis diversitas, etsi penitus in essentia identitas. Quod diligentius exemplo declarari potest. Cum idem penitus sit hic lapis et haec imago, alterius tamen opus est iste lapis et alterius haec imago. Constat enim a divina substantia statum lapidis solummodo posse conferri, statum vero imaginis hominum comparatione posse formari. Sic ergo sermones universales esse dicimus,

Logica „nostrorum petitioni" (Glosa a III-a la Porfir, „Glosa de la Lunel" – fragment)

Mai există încă o teorie despre universalii, mai raţională, care nu atribuie comunitatea nici lucrurilor, nici cuvintelor, ci *rostirilor cu semnificaţie*, care sunt fie universale, fie singulare. Acest lucru îl sugerează limpede Aristotel, principele peripateticilor, prin definiţia universalului, când spune că universalul este „ceea ce este apt prin natură să se predice despre mai mulţi"[1], adică ceea ce deţine aceasta de la originea sa, şi anume de la instituirea <în limbaj>. Or, ce altă origine ar putea avea rostirile cu semnificaţie sau numele decât instituirea lor umană? Căci ceea ce este nume sau *rostire cu semnificaţie* este instituit de către oameni. În schimb, ce altă origine au cuvântul sau lucrul decât creaţia naturii, de vreme ce originea se dovedeşte a fi o particularitate a lucrului sau a cuvântului doar printr-o operaţie naturală? Prin urmare, există o deosebire între originea cuvântului şi a *rostirii cu semnificaţie*, chiar dacă ele sunt, în esenţă, identice. Acest lucru se poate lămuri mai atent printr-un exemplu: chiar dacă această piatră şi această imagine <a ei> sunt cu totul identice, totuşi piatra este produsul cuiva, iar imaginea este produsul altcuiva. Căci este limpede că *starea* pietrei poate fi atribuită numai substanţei divine, pe când *starea* imaginii poate fi formată

cum ex nativitate, id est ex hominum institutione, praedicari de pluribus habeant; voces vero sive res nullatenus universales esse, etsi omnes sermones voces esse constat. Si enim aliqua res de pluribus praedicaretur, utique eadem in pluribus reperiretur.

numai de către oameni, prin asemănare. Aşadar, noi spunem astfel că *rostirile cu semnificaţie* sunt universale, pentru că ele, de la originea lor, adică de la instituirea lor umană, au <proprietatea> de a fi predicate despre mai mulţi. În schimb, cuvintele sau lucrurile nu sunt deloc universale, chiar dacă este limpede că toate *rostirile cu semnificaţie* sunt cuvinte. Căci, dacă vreun lucru s-ar fi predicat despre mai mulţi, este sigur că el s-ar fi regăsit identic în aceste lucruri.

Ioan din Salisbury

Metalogicon, II, 16-17

Iohannis Saresberriensis *Metalogicon*, II, 16-17

16. *Quod omnes professores huius Aristoteli cedunt*

[79] Unde quidem manifestae videtur insaniae, illi detrahere disciplinae quae omnes alias instruit, et sine cuius beneficio nullus recte investigationibus physicis procedit. Scripserunt de ea quamplures, et hi quidem acutissimi, ita et diligentissimi philosophorum, quos omnes reprehendi palam est ab his qui artem hanc criminantur. Studii namque detractio, auctoris indubitata criminatio est. Unum scio quod Cornificium posterita[tem] illis nequaquam praeferet, nam Aristoteles, Apuleius, Cicero, Porphyrius, Boetius, Augustinus, ut Eudemum, Alexandrum, Theophrastum et alios expositores taceam (quorum tamen celebris gloria est), omnes artis huius, velut triumphatricis, inter alias grandi praeconio erexere vexillum. Sed cum singuli suis meritis splendeant, omnes se Aristotelis adorare vestigia gloriantur, adeo quidem ut commune omnium philosophorum nomen praeminentia quadam sibi pro-
[80] prium fecerit. Nam et antonomatice, id est excellenter, Philosophus apellatur.

Ioan din Salisbury
Metalogicon, II, 16-17

16. *Că toţi profesorii erau de acord cu acest Aristotel*

De aceea pare o evidentă nesăbuinţă ca unii să detracteze disciplina <logicii> pe care toţi ceilalţi o predau şi fără beneficiul căreia nimeni nu poate trece în mod corect la cercetarea naturii. Despre ea au scris mai mulţi, iar ei au fost atât cei mai pătrunzători, cât şi cei mai dăruiţi dintre filosofi, şi este evident că pe toţi aceştia ar trebui să îi reia cei care incriminează această ştiinţă. Căci ponegrirea unei ştiinţe este acuzarea neîndoielnică a autorului însuşi. De un lucru sunt sigur: anume că posteritatea nu-l va preţui mai mult pe Cornificius[1] decât pe aceşti autori, căci Aristotel, Apuleius, Cicero, Porfir, Boethius, Augustin, pentru a nu-i mai aminti pe Eudemos, Alexandru, Theophrast şi alţi comentatori (a căror glorie este totuşi celebră), cu toţii au înălţat cu mare laudă stindardul acestei ştiinţe, între altele, ca fiind triumfătoare. Dar deşi fiecare în parte străluceşte prin propriile merite, totuşi s-au acoperit cu toţii de glorie prin adorarea moştenirii lui Aristotel, astfel încât numele comun de „filosof" a ajuns, cu preeminenţă, să fie rezervat lui Aristotel, căci el a fost numit şi Filosoful, prin antonomază[2], adică în numele strălucirii sale.

Hic ergo probabilium rationes redegit in artem, et quasi ab elementis incipiens, usque ad propositi perfectionem evexit. Hoc autem planum est his qui scrutantur et discutiunt opera eius; voces enim primo significativas, id est sermones incomplexos, de grammatici manu accipiens, differentias et vires eorum diligenter exposuit, ut ad complexionem enuntiationum, et inveniendi iudicandique scientiam facilius accedant. Sed quia ad hunc elementarem librum, magis elementarem quodam modo scripsit Porphyrius, eum ante Aristoteles esse credidit antiquitas praelegendum. Recte quidem si recte doceatur, id est ut tenebras non inducat erudiendis, nec consumat aetatem. Indignum enim est, si in quinque voculis addiscentis quis vitam terat, ut ei desit spatium procedendi ad illa, quorum gratia debuerant haec praedoceri. Unde quoniam ad alia introductorius est, nomine *Isagogarum* inscribitur. Itaque inscriptioni derogant, qui sic versantur in hoc, ut locum principalibus non relinquant, quibus ignotis, non est quod introducentis operae gratia debeatur.

17. *Quam perniciose doceatur et quae fuerint de generibus et speciebus opiniones modernorum*

Nostri vero ad ostentationem scientiae suae sic suos instituunt auditores ut non intelligantur ab eis, et apices singulos secretis Minervae gravidos opinantur. Quicquid unquam ab aliquo dictum aut factum est, excutiunt, et teneris ingerunt auribus, ut vitio,

El a adus la statutul de artă argumentarea celor demonstrabile şi, începând aproape de la cele elementare, el a înaintat până la perfecţiunea a ceea ce îşi propusese. Acest lucru este evident pentru cei care îi cercetează şi îi discută opera, căci el a expus atent mai întâi termenii semnificativi, adică rostirile necomplexe, preluându-le din mâna gramaticii, precum şi diferenţele şi puterile lor, pentru a ajunge mai uşor la enunţurile complexe şi la ştiinţa descoperirii şi judecării. Dar, pentru că Porfir a adăugat la tratatul care se ocupă de elemente[3] unul oarecum şi mai elementar, Antichitatea a considerat că el trebuie citit înaintea celui al lui Aristotel. Şi ea a avut dreptate, cu condiţia ca tratatul lui Porfir să fie predat în mod corect, astfel încât să nu îi ducă în eroare pe cei care învaţă şi nici să nu le irosească tinereţea. Căci este nedemn ca cineva să îşi irosească viaţa studiind cinci cuvinte, astfel încât să îi lipsească vremea pentru a trece la cele în vederea cărora el trebuia să fi învăţat mai înainte aceasta. Pentru că textul este introductiv la altul, el a fost intitulat *Isagoga*. Însă cei care au studiat-o i-au negat chiar numele, astfel încât ei nu i-au păstrat locul între cele principale, de care habar nu aveau, ceea ce nu trebuia făcut în cazul unei opere introductive.

17. *În ce manieră periculoasă a fost predată <logica> şi care au fost opiniile modernilor despre genuri şi specii*

Pentru a-şi arăta cunoştinţele, <profesorii> noştri îşi instruiesc ascultătorii astfel încât aceştia nu îi înţeleg şi cred că fiecare literă duce povara secretelor Minervei[4]. Ei examinează şi toarnă în urechi tinere tot ceea ce a fost cândva spus sau inventat de cineva. Datorită viciului de

quod a Cicerone arguitur saepe minus intellecti sint ob rerum multitudinem quam ob difficultatem. Utile quidem est, et obviantibus sicut ait Aristotiles confert nosse opiniones multorum; ut ex earum conflictu ad invicem, quicquid non bene dictum videtur refelli valeat, aut mutari. Sed nunc non erat his locus, cum oratio simplex, res brevis, et facilis quantum potest debeatur introducendis. Adeo quidem ut et multa in
[81] rebus difficilibus, facilius quam earum natura exigat licentius proponantur, eo quod in puerilibus annis addiscuntur multa quae serior philosophiae tractatus eliminat. Naturam tamen universalium hic omnes expediunt, et altissimum negotium et maioris inquisitionis contra mentem auctoris explicare nituntur.

Alius ergo consistit in vocibus, licet haec opinio cum Rocelino suo, fere omnino iam evanuerit.

Alius sermones intuetur, et ad illos detorquet quicquid alicubi de universalibus meminit scriptum. In hac autem opinione deprehensus est Peripateticus Palatinus Abaelardus noster, qui multos reliquit, et adhuc quidem aliquos habet professionis huius sectatores et testes. Amici mei sunt, licet ita plerumque captivatam detorqueant litteram, ut vel durior animus miseratione illius moveatur. Rem de re praedicari monstrum ducunt, licet Aristotiles monstruositatis huius auctor sit, et rem de re saepissime asserat praedicari. Quod palam est, nisi dissimulent, familiaribus eius.

Alius versatur in intellectibus, et eos dumtaxat genera dicit esse et species. Sumunt enim occasionem

care şi Cicero s-a plâns, acestea sunt mai puţin înţelese mai degrabă din cauza multitudinii lucrurilor decât a dificultăţii lor. Cum spune Aristotel[5], este într-adevăr util şi ajută celor care dezbat să cunoască părerile multora, astfel încât, din opoziţia lor, ceea ce pare să nu fie bine spus, să poată fi respins sau schimbat. Dar acum nu este locul pentru acestea, fiindcă, pe cât este cu putinţă, vorbirea simplă, tratarea pe scurt şi uşoară sunt necesare pentru cei care vor fi iniţiaţi. E drept că este permis, în probleme dificile, ca multe lucruri să fie prezentate mai uşor decât o îngăduie natura lor, fiindcă în anii copilăriei se învaţă multe lucruri pe care mai târziu studiul filosofiei le elimină. Şi totuşi, în cazul acesta, toţi descurcă natura universaliilor şi încearcă să explice această problemă atât de profundă şi „<rezervată> unei cercetări mai adânci", împotriva intenţiei autorului[6].

Unul susţine că <universaliile> sunt emisii vocale, chiar dacă această părere, împreună cu <autorul> ei, Roscelin, a căzut deja aproape pe de-a întregul în uitare[7].

Un altul le consideră rostiri cu semnificaţie[8] şi, pentru aceasta, el răstălmăceşte orice îşi aduce aminte să fi fost scris undeva despre universalii. În această părere a fost prins Peripateticul nostru din Pallet[9], Abélard, care a lăsat mulţi <adepţi> şi, într-adevăr, şi azi el are câţiva adepţi şi susţinători ai doctrinei sale. Ei sunt prietenii mei, chiar dacă ei răstălmăcesc adesea textul lipsit de ajutor, astfel încât mişcă până şi cel mai neînduplecat spirit prin îndurarea faţă de acesta. Ei consideră monstruos ca un lucru să fie predicat despre un lucru[10], chiar dacă Aristotel este autorul acestei monstruozităţi şi pretinde frecvent că un lucru se predică despre un altul[11]. Ceea ce este evident pentru cei familiari cu el, doar dacă nu ascund lucrul acesta.

Un altul se ocupă de intelecţii şi spune că ele nu ar fi nimic mai mult decât genuri şi specii. <El şi ai lui>[12] îşi

a Cicerone et Boetio, qui Aristotilem laudant auctorem, quod hae credi et dici debeant notiones. Est autem ut aiunt, notio ex ante percepta forma cuiusque rei cognitio, enodatione indigens. Et alibi: Notio est quidam intellectus, et simplex animi conceptio. Eo ergo deflectitur quicquid scriptum est, ut intellectus aut notio universitatem universalium claudat.

Eorum vero qui rebus inhaerent, multae sunt et diversae opiniones. Siquidem hic ideo quod omne quod unum est, numero est, rem universalem aut unam numero esse aut omnino non esse concludit. Sed quia impossibile est, substantialia non esse existentibus his quorum sunt substantialia, denuo colligunt universalia singularibus quod ad essentiam unienda. Partiuntur itaque *status* duce Gautero de Mauritania,
[82] et Platonem in eo quod Plato est, dicunt individuum; in eo quod homo, speciem; in eo quod animal, genus, sed subalternum; in eo quod substantia, generalissimum. Habuit haec opinio aliquos assertores; sed pridem hanc nullus profitetur.

Ille ideas ponit, Platonem aemulatus, et imitans Bernardum Carnotensem, et nihil praeter eas genus dicit esse vel speciem. Est autem idea sicut Seneca definit, eorum quae natura fiunt exemplar aeternum. Et quoniam universalia corruptioni non subiacent, nec motibus alterantur, quibus moventur singularia, et quasi ad momentum aliis succedentibus alia defluunt, proprie et vere dicuntur esse universalia. Siquidem res singulae verbi substantivi nuncupatione creduntur indignae, cum nequaquam stent, et fugiant, nec

strâng argumentele din Cicero[13] şi Boethius[14], care preţuiesc autoritatea lui Aristotel, <conform căruia> acestea ar trebui numite şi considerate noţiuni. Apoi, ei spun că noţiunea este cunoaşterea unui lucru printr-o formă dinainte percepută care cere o explicitare. În alt loc: noţiunea este o intelecţie şi un concept simplu în suflet[15]. Aşadar, el abate sensul a tot ceea ce fusese scris pentru ca intelecţia sau noţiunea să conţină totalitatea universaliilor.

Apoi, cei care <consideră universaliile> ca inerente în lucruri au multe şi diverse opinii. Unul conchide aici că un lucru universal este sau unul numeric sau nu este deloc, fiindcă tot ceea ce este unul este unul numeric. Dar fiindcă este imposibilă existenţa celor substanţiale fără existenţa celor prin care ele sunt substanţiale, ei conchid apoi că universaliile trebuie să fie unite în privinţa esenţei cu singularele. Şi astfel, având-l pe Gauthier din Mortagne drept conducător, ei deosebesc <diferite> *stări*[16] <de existenţă>: ei spun că Platon este un individ întrucât este Platon, că este o specie întrucât este om, că este un gen întrucât este animal (dar un <gen> subaltern) şi că este gen maxim întrucât este o substanţă. Această părere a avut câţiva susţinători, dar de la o vreme încoace nimeni nu o mai urmează.

Un altul[17] presupune idei, urmându-l pe Platon şi imitându-l pe Bernard de Chartres, şi spune că nimic în afara acestora nu ar mai fi gen sau specie. Cum o defineşte Seneca[18], o idee este un model[19] etern al celor care devin în natură. Fiindcă universaliile nu sunt supuse coruperii, nici nu sunt alterabile prin mişcările la care se supun singularele, ca şi cum în acelaşi moment unele ar urma altora care dispar, <ideile> sunt denumite în mod propriu şi adevărat universalii. De aceea, lucrurile singulare sunt considerate nedemne de a fi numite verbe substantivale[20],

expectent appellationem. Adeo namque variantur qualitatibus, temporibus, locis, et multimodis proprietatibus, ut totum esse eorum non status stabilis, sed mutabilis quidam transitus videatur. Esse autem inquit Boethius ea dicimus quae neque intensione crescunt, nec retractione minuuntur, sed semper suae naturae subnixa subsidiis, sese custodiunt. Haec autem sunt qualitates, quantitates, relationes, loca, tempora, habitudines, et quicquid quodam modo adunatum corporibus invenitur. Quae quidem corporibus adiuncta mutari videntur, sed in natura sui immutabilia permanent. Sic et rerum species, transeuntibus individuis permanent eaedem, quemadmodum praeterfluentibus undis, notus amnis manet in flumine. Nam et idem dicitur. Unde illud apud Senecam, alienum tamen. Bis in idem flumen descendimus, et non descendimus. Hae autem ideae id est exemplares formae, rerum primaevae omnium rationes sunt, quae nec diminutionem suscipiunt, nec augmentum; stabiles et perpetuae; ut et si mundus totus corporalis pereat, nequeant interire. Rerum omnium numerus consistit in his; et, sicut in libro de libero arbitrio videtur astruere Augustinus, quia hae semper sunt, etiam si temporalia perire contingat, rerum numerus nec minuitur, nec augetur. Magnum profecto est, et notum philosophis, contemplantibus altiora quod isti pollicentur. Sed sicut Boetius,
[83] et alii multi testantur auctores, a sententia Aristotilis penitus alienum est. Nam et ipse huic sententiae sicut evidens est, in libris eius, saepius adversatur. Egerunt operosius Bernardus Carnotensis, et auditores eius, ut componerent inter Aristotilem, et Platonem, sed eos tarde venisse arbitror, et laborasse in vanum, ut reconciliarent mortuos, qui quandiu in vita licuit dissenserunt.

fiindcă în nici un caz ele nu persistă, ci sunt trecătoare şi nu pretind vreun nume. Ele se deosebesc în calităţi, timp, loc şi multe alte proprietăţi astfel încât se pare că întreaga lor existenţă este mai degrabă schimbare continuă decât o *stare* stabilă. Noi le numim fiinţă, spune Boethius[21], pe cele care nici nu cresc în intensitate, nici nu descresc prin scădere, dar care, susţinute de statornicia naturii lor, rămân mereu neschimbate. Acestea sunt calităţi, cantităţi, relaţii, locuri, timpuri, dispoziţii şi tot ceea ce este unit într-un anume fel cu corpurile. Într-adevăr, se pare că cele unite cu corpurile suferă schimbări, dar în natura lor rămân neschimbate. La fel şi speciile lucrurilor rămân aceleaşi, pe când indivizii sunt trecători, la fel cum un curs cunoscut de apă persistă în râu, deşi undele trec. De fapt, el îşi păstrează şi numele. De aici <cuvintele> lui Seneca[22] – de fapt, <luate> de la un altul: „Noi coborâm şi nu coborâm de două ori în acelaşi râu". Aceste idei, adică forme modelatoare, sunt raţiunile originare ale tuturor lucrurilor, care nici nu suferă descreştere, nici creştere, ci sunt stabile şi veşnice, aşa încât ele nu pot să dispară chiar dacă întreaga lume a lucrurilor materiale ar pieri[23]. Întreaga pluralitate a lucrurilor depinde de acestea şi, aşa cum pare să fi precizat Augustin[24] în tratatul *Despre liberul arbitru*, dacă lucrurile temporale ar ajunge să dispară, numărul ideilor nici nu ar scădea, nici nu ar creşte, fiindcă sunt eterne. Desigur, ceea ce ei promit este <ceva> măreţ şi cunoscut filosofilor care contemplă lucrurile profunde. Dar, aşa cum Boethius[25] şi mulţi alţi autori atestă, această <teorie> este complet străină doctrinei lui Aristotel, căci, după cum putem constata, mai adesea el i se opune. Bernard de Chartres şi discipolii săi şi-au dat osteneala să-l împace pe Aristotel cu Platon, însă eu cred că ei au venit <prea> târziu şi s-au străduit în van să reconcilieze <doi oameni> morţi care, cât le-a fost dat să trăiască, nu au căzut de acord.

Porro alius ut Aristotilem exprimat, cum Gilberto episcopo Pictavensi, universalitatem formis nativis attribuit, et in [re]rum conformitate laborat. Est autem forma nativa, originalis exemplum, et quae non in mente Dei consistit, sed rebus creatis inhaeret. Haec Graeco eloquio dicitur *idos* habens se ad ideam, ut exemplum ad exemplar. Sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis. Singularis quoque in singulis, sed in omnibus universalis.

Est et alius qui cum Gausleno Suessionensi episcopo universalitatem rebus in unum collectis attribuit, et eamdem singulis demit. Exinde cum ad interpretandas auctoritates ventum est, laborat prae dolore, quia in locis pluribus rictum litterae indignantis ferre non sustinet.

Est aliquis qui confugiat ad subsidium novae linguae, quia Latinae peritiam non satis habet. Nunc enim, cum genus audit vel species, res quidem dicit intelligendas universales, nunc rerum *maneries* interpretatur. Hoc autem nomen in quo auctorum invenerit vel hanc distinctionem incertum habeo, nisi forte in glossematibus aut modernorum linguis doctorum. Sed et ibi quid significet non video, nisi rerum collectionem cum Gausleno, aut rem universalem, quod tamen fugit *maneriem* dici. Nam ad utrumque potest ab interpretatione nomen referri, eo quod *maneries* rerum, numerus aut status dici potest in quo talis permanet res.

Nec deest qui rerum status attendat, et eos genera dicit esse et species.

Mai departe, un altul, şi anume[26] Gilbert, episcopul din Poitiers[27], ca să-l explice pe Aristotel, atribuie universalitate formelor native şi le elaborează în baza conformităţii dintre lucruri[28]. O formă nativă este un model originar care nu subzistă în mintea lui Dumnezeu, ci este inerent lucrurilor create. El este numit în limba greacă *eidos*[29] şi se raportează la idee ca un lucru modelat la modelul său[30]. El este sensibil în lucrurile sensibile, dar mintea îl concepe nesensibil. Mai mult, el este singular în lucrurile considerate fiecare în parte, dar universal în toate luate la un loc[31].

Există, de asemenea, un altul, şi anume Josselin[32], episcop de Soissons, care atribuie universalitate lucrurilor strânse într-o colecţie, dar o retrage celor considerate fiecare în parte. Apoi, când ajunge să interpreteze textele de autoritate, se chinuie fiindcă nu suportă rânjetul pe care scrierea indignată <i-l arată> în multe locuri.

Un altul caută ajutor într-o nouă limbă, fiindcă nu are suficientă pricepere a limbii latine: când aude „gen" sau „specie", o dată spune că trebuie înţelese ca lucruri universale, altă dată le traduce drept *maniere* ale lucrurilor[33]. Nu ştiu în ce autori a descoperit acest termen sau această distincţie, decât poate în listele cu cuvinte ciudate sau în limbajul profesorilor moderni. Dar nu văd nici ce semnifică, decât, poate, fie o colecţie de lucruri, ca la Josselin, fie un lucru universal, care nu poate fi totuşi numit *manieră*. Căci termenul se putea referi la ambele <cazuri>, cu condiţia unei traduceri prin care *manierele* lucrurilor să poată denumi mulţimea sau starea în care persistă un asemenea lucru.

Nu lipseşte nici unul care examinează *stările* lucrurilor şi spune că ele sunt genuri şi specii.

Note

Notă la Porfir, Isagoga I

1. Traducerea din limba greacă a lui Gabriel Chindea era „şi sunt imanente acestora"; ea corespunde corect grecescului περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα. Textul traducerii lui Boethius din *Al doilea comentariu la Isagoga lui Porfir*, care va sta la baza comentariului lui Abélard, ridică însă o problemă majoră. Ediţia *Patrologiei Latine*, vol. LXIV, col. 82, conţine textul *Moxdegeneribus et speciebus illud quidem, sive subsistant, sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus* an in sensibilibus posita: et circa haec consistentia *dicere recusabo. Altissimum enim negotium est hujusmodi, et majoris egens inquisitionis*, spunând *et circa ea constantia.* Expresia greacă citată a fost prin urmare tradusă corect de Boethius prin *circa haec consistentia.* Ediţia Minio-Paluello, urmată de noi şi identică textului citit şi comentat de Abélard, aşa cum îl şi editează B. Geyer, diferă, spunând în locul cuvintelor subliniate de noi: *an in sensibilibus et circa ea constantia.* Aceasta înseamnă că, probabil, o eroare de copist a determinat dispariţia termenului *posita*, iar *consistentia* a devenit *constantia*, ceea ce înseamnă că, între textul citit şi tradus de Boethius şi cel citit de Abélard a apărut o diferenţă: chestiunea asupra permanenţei universalului a înlocuit întrebarea asupra imanenţei lui, fără să o desfiinţeze, de vreme ce ea deja era enunţată o dată în cuvintele anterioare. Chiar dacă este o formulă neliterară (de vreme ce literar ar fi fost *circa* eorum *constantia*), ea a creat o nouă problemă, inexistentă la Porfir, şi anume aceea a permanenţei universalului în absenţa referinţei singulare. Abélard a dezvoltat această problemă ca pe o teorie autonomă a semnificaţiei, fără a cunoaşte o eroare care nu mai prezenta nici o importanţă pentru

dilema născută : pentru a-şi ilustra noua problemă, el a folosit ca exemplu celebrul nume al trandafirului care piere. *Cf.* şi nota 23 de la fragmentul tradus în acest volum din Ioan din Salisbury, dar şi nota 30 de la fragmentul din Logica „ingredientibus".

Note la Boethius, Comentarii la Isagoga lui Porfir

1. Reminiscenţă posibilă din *Metafizica*, V, 2, 1053b, 25.
2. Pentru raportul lui Boethius cu Alexandru din Afrodisia, vezi Chadwick Henry, *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1981, p. 134., sau Evangheliou Christos, *Aristotle's Categories and Porphyry*, E.J. Brill, Leiden-New York-Kobenhavn, Köln, 1988, pp. 27-33. Raportul lui Boethius cu gânditorii pre-porfirieni pare să se bazeze în totalitate pe citatele lui Porfir şi pe abundentele note marginale ale manuscriselor aristotelice (în special *Despre interpretare*) pe care Boethius le traducea sau comenta. *Cf.* Jonathan Barnes, „Boethius and the Study of Logic", în Margaret Gibson (ed.), *Boethius. His Life, Thought and Influence*, Basil Blackwell, Oxford, 1981, pp. 73-89. Conform unor cercetători, comentariile lui Boethius nu ar fi decât simple traduceri sau dezvoltări ale unor asemenea scolii (*cf.* J. Shiel, „Boethius commentaries on Aristotle", *Mediaeval and Renaissance Studies*, IV, 1958, pp. 217-244; J. Shiel, „Boethius and Eudemus", *Vivarium*, XII, 1974, pp. 14-17; L. Minio-Paluello, „Les traductions et les commentaires aristoteliciens de Boèce", *Studia Patristica*, II, 1967, pp. 358-365, n. 12; L.M. de Rijk, „On the cronology of Boethius' works on logic", *Vivarium*, II, 1964, pp. 1-49, 125-162). Totuşi, C.J. de Vogel („Boethiana I", *Vivarium*, IX, 1971, pp. 49-66); E. Stump („Boethius' works on the *Topics*", *Vivarium*, XII, 1974, pp. 77-93) şi H. Chadwick (*Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1981, pp. 126, 130, 145) se distanţează, Chadwick neexcluzând posibilitatea accesului direct sau poate prin Iamblichos. Oricum ar sta lucrurile, se acceptă faptul că Boethius apelează foarte mult la adnotări şi surse secundare şi nu este exclus ca această „trimitere" la Alexandru din Afrodisia să fie de aceeaşi natură. Pe de altă parte, în căutarea originii

trimiterii, domnul Alain Gallonier a avut amabilitatea de a ne sugera folosiri asemănătoare ale lui Alexandru, care ar putea certifica ipoteza de mai sus, la Simplicius şi Dexippos, în comentariile acestora la *Categorii*, Busse (ed.), în *Commentaria in Aristotelem Graeca*, pp. 82, 30-35, respectiv Busse (ed.), *ibidem*, pp. 45, 12-28, dar şi Carl Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, I, Leipzig, 1885 (1927), p. 623, n. 24, sau M. Tweedale, „Alexander of Aphrodisias' Views on Universals", în *Phronesis*, 29, 1984, pp. 279-303. De altfel, în *Al doilea comentariu la Despre interpretare* (II, 40), Boethius însuşi face o remarcă extrem de relevantă: „Aici Porfir este de acord cu părerea lui Alexandru din Afrodisia, iar eu sunt de acord cu ea, atât pentru că este opinia lui Alexandru, cât şi pe baza autorităţii lui Porfir".

3. *Cf.* Aristotel, *Despre suflet*, III, 6, 430a 26 *sqq.*
4. *Cf.* Aristotel, *Despre suflet*, III, 6, 430b 2.
5. Aceasta este definiţia pe care o produce Boethius pentru universalii: ea constituie paradigma în care a gândit întreg secolul al XII-lea diversele descripţii pe care le-a dat naturii acestora.
6. Această propoziţie constituie răspunsul la prima întrebare a lui Porfir.
7. Răspunsul la a doua întrebare a lui Porfir.
8. Răspunsul la a treia întrebare a lui Porfir.

Notă la Abélard, Epistola I

1. Am eliminat fragmentul autobiografic în care Abélard narează plecarea lui la Melidun, apoi la Corbeil, numirea lui Guillaume ca episcop de Chalons şi revenirea lui Abélard în mijlocul disputelor pariziene.

Note la Abélard, Logica „ingredientibus"

1. Boethius, *In Isagogen Porphyrii commenta*, ed. I, S. Brandt (ed.), Vindobonae, 1906 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. XLVIII), p. 7^{11}.
2. Boethius, *In Topica Ciceronis commenta*, *PL* LXIV, p. 1044 D.

3. Boethius, *In Porph.*, ed. I, p. 8^{6}. Distincția are origine stoică. *Cf.* Katerina Ierodiakonou (ed.), *Topics in Stoic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1999, David Sedley (ed.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge University Press, 2003, p. 163. De altfel, tripartiția respectivă este un loc comun, iar bibliografiile monografiilor contemporane sunt organizate în acord cu ea.
4. Boethius, *In Porph.*, ed. I, p. 9^{25}.
5. Boethius, *In Porph.*, ed. I, p. 10^{3}; ed. II, p. 140^{13}.
6. De exemplu, epicureicii. Și pentru Aristotel însă, logica (numită de el *analitică*) reprezenta studiul preliminar al oricărei științe (*cf. Metafizica*, 1005 b2-5, unde acuză pe cei care încearcă să discute adevărul axiomelor că duc lipsă de pregătire în *analitică* și spune că abordarea unei științe speciale presupune cunoașterea dinainte a silogisticii).
7. Boethius, *In Porph.*, ed. II, p. 140^{17}.
8. Boethius, *In Topica Cic.*, *PL* LXIV, p. 1044 D.
9. Boethius, *In Porph.*, ed. II, p. 143^{11}.
10. Boethius, *In Porph.*, ed. II, p. 147^{17}.
11. Boethius, *In Topica Cic.*, *PL* LXIV, p. 1044 D; *In Porph.*, ed. II, p. 139^{20}.
12. Boethius, *In Topica Cic.*, *PL* LXIV, p. 1044 D.
13. Abélard se referă la știința conținută în lucrarea lui Porfir.
14. Boethius, *In Topica Cic.*, *PL* LXIV, pp. 1045 D *sqq.*
15. Boethius, *In Porph.*, ed. I, p. 14^{25}.
16. Pentru ușurința înțelegerii, preluăm cuvintele lui Porfir așa cum apar ele în acest volum în traducerea lui Gabriel Chindea.
17. Boethius, *In Porph.*, ed. II, p. 149^{10}.
18. Abélard identifică aici genul cu accidentul fie numai temporar, adică dintr-un motiv de expunere, fie încercând să acrediteze de la început sensul propozițional al universalului („Ceea ce poate fi predicat despre mai mulți" – *cf.* Aristotel, *Despre interpretare*, 17 a38-b 1). Conform acestui sens, genul și accidentul, fiind „predicabile despre mai mulți", par similare. Cu toate acestea, atât Aristotel (de exemplu, în *Categorii*, capitolul 2, unde vorbește despre două tipuri de predicabile), cât și Porfir (*cf. Isagoga*, 13, 3-6) disting net genul de accident. Genul este predicabil în mod necesar, pe când accidentul este predicabil în mod posibil. În al doilea rând, chiar înțelegând cele zece categorii ca genuri supreme (vezi mai jos), totuși

rămâne distincţia dintre substanţă (care nu este accident) şi restul de nouă.

19. *Cf.* Lucanus, *Pharsalia.*
20. Horaţiu, *De arte poetica*, V, 25-26.
21. Boethius, *In Porph.*, ed. II, pp. 151^{10} *sqq.*
22. Termenul *tractatus* se referă aici la fiecare dintre capitolele dedicate de Porfir în lucrarea sa, pe rând, predicabilelor.
23. Boethius, *In Porph.*, ed. II, p. 202^{18}.
24. Boethius, *In Porph.*, ed. II, p. 152^{8}. Regula urmată este „Diversele genuri nesubalternate cuprind şi diverse specii"; *cf.* şi Aristotel, *Categorii*, 4 a5.
25. Boethius, *In Categ. Ar.*, *PL* LXIV, p. 198B.
26. *Cf.* Porfir, *Isagoga*, 12.24-13.9.
27. Boethius, *In Porph.*, ed. II, p. 158^{11}.
28. Boethius, *In Porph.*, ed. II, p. 159^{17}.
29. Boethius, *In Porph.*, ed. II, p. 160^{23}.
30. Literal, termenul *constantia* înseamnă *permanenţă*, dar, urmând textul grec al lui Porfir, reiese limpede că intenţia originară a gânditorului grec era imanenţa, prezenţa universaliilor în lucruri: περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα. Eroarea strecurată în traducerea lui Boethius, prin traducerea cu *constantia* a termenului grec, a născut de fapt o nouă problemă, analizată de Abélard şi nebănuită de Porfir (*cf.* nota 1 la *Isagoga*).
31. Începând de aici şi până la sfârşitul paragrafului, Abélard formulează propriile sale întrebări cu privire la problema universaliilor.
32. Impoziţia desemnează faptul de a atribui un nume unui lucru sau unei clase de lucruri. („Convenţia prin care cuvintele vorbite şi scrise ajung să semnifice ceva. Spunem că un termen este *impus* asupra lucrurilor despre care este predicabil în mod adevărat, aşa cum *om* este impus asupra lui Socrate. Este un termen similar cu *invenţie* şi *instituire*." *Cf.* Paul Vincent Spade, *Five Texts on the Medieval Problem of Universals*, Hackett, Indianapolis-Cambridge, p. 233.)
33. Textul conţine aici o aluzie retorică la cititorul cu care Abélard stabileşte un dialog imaginar.
34. Boethius, *In Porph.*, ed. II, p. 167^{12}.
35. Boethius, *In Top. Cic.*, *PL* LXIV, p. 1044 D.
36. *Cf.* Aristotel, *Retorica*, III, 14, 1415a 35-37.
37. Abélard face, prin această expresie, o trecere ingenioasă la felul în care va polemiza el cu problema: universaliile pot fi

cuvinte sau lucruri, aparţinând fie fizicii, fie dialecticii. Elimină astfel provizoriu din discuţie ipoteza conceptualistă (adoptată de altfel chiar de Boethius în formula sa nuanţată), pentru a o oferi ulterior sub forma teoriei *stărilor*. El speculează ambiguitatea termenului utilizat chiar de Aristotel în *Categorii* (cap. 2), τὰ ὄντα, prin care Stagiritul se referă nediferenţiat atât la universalii, cât şi la individuali, înainte de a face precizările terminologice de rigoare. În finalul expunerii sale, Abélard va fixa termenul „lucruri" pentru individuali.

38. *Cf.* Aristotel, *Despre interpretare*, 7, 17a 39 *sqq.* Boethius, *In libr. Arist. Peri herm. comm.*, tom II, C. Meiser (ed.), Lipsiae, 1880, p. 135[23]: *quod in pluribus natum est predicari.*
39. Boethius, *In Porph.*, ed. II, p. 183[7].
40. *Cf.* Aristotel, *Despre interpretare*, 7, 17a 39 *sqq.* Boethius, *In libr. Arist. Peri herm.*, ed. cit., p. 135[21].
41. Boethius, *In Porph.*, ed. II, p. 258[10].
42. *Cf.* Aristotel, *Categorii*, 5, 3b 20-22: τὸ δε εἶδος καὶ τὸ γένος περὶ οὐσίαν τὸ ποιὸν ἀφορίζει, ἐποιὰν γάρ τινα οὐσίαν σημαίνει – „specia şi genul desemnează o calitate a substanţei, pe când calitatea semnifică o anumită substanţă".
43. Boethius, *Lib. de div.*, *PL* LXIV, p. 885C.
44. Boethius, *Lib. de div.*, *PL* LXIV, p. 886B.
45. În acest moment, Abélard începe să polemizeze cu realismul, pornind de la ipoteza pe care şi-a construit-o, anume că universalul trebuie să fie cuvânt sau lucru.
46. Critica realismului începe de la cea mai simplă situaţie, cea conform căreia universalul ca „lucru" înseamnă individual sau colecţie. Acest procedeu indică strategia sa de speculare a ambiguităţii lui τά ὀντα, care îi permite să fixeze sensul termenului „lucru" la individual. Este un sofism inteligent prin care cultivă, în mod surprinzător, chiar confuzia dintre universal şi particular, deoarece respingerea realismului sub ipoteza aceasta echivalează cu a susţine că universalul nu există doarece nu este un individual.
47. În acest loc, Abélard formulează în termenii lui realismul esenţialist (universaiile ca esenţe comune), pentru a-l respinge.
48. Prin „esenţă materială" Abélard înţelege esenţa imanentă, ceea ce la Aristotel era *forma* (sau *esenţa*) *potenţială*.
49. Boethius, *In Porph.*, ed. II, p. 228[9].
50. Boethius, *In Porph.*, ed. II, p. 224[14].
51. Boethius, *In Porph.*, ed. II, p. 162[20].

52. Boethius, *In Porph.*, ed. II, p. 166[22].
53. *Cf.* Aristotel, *Categorii*, 7, 6a-b. Boethius, *In Categ. Ar.*, *PL* 64, p. 210B.
54. Burnellus sau Brunellus este numele pentru măgar atât la Abélard, cât şi la Albert cel Mare, *cf.* Haureau, *Histoire de Philosophie scolastique*, I, Paris, 1872, p. 380, apud B. Geyer, „Peter Abaelards philosophische Schriften", *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XXI.1, Münster i.W., Aschendorffschen Verlagsbuchlandlung, 1919, p. 11.
55. Pasajul latin: *cum iam corpud <et non corpus> esse corpus necesse esset confiteri* în care Geyer corectează manuscrisul unde apare doar *cum iam corpud esse corpus necesse esset confiteri* ridică probleme de interpretare. Peter King, în lucrarea sa de doctorat *Peter Abailard and the Problem of Universals*, 2 vol., Ph.D. dissertation, Princeton University, 1982 (DUI 8220415), în volumul 1, pp. 155-161, discută acest pasaj problematic propunând următoarea soluţie: *cum iam corpus et iam corpus esse corpus necesse esset confiteri* („atunci ar trebui admis că un corp şi <ceva> deja corp sunt în mod necesar corp"). King interpretează atunci argumentul ca fiind unul prin regres la infinit, la fel ca şi cel oferit de Aristotel în *Metafizica*, VII, 1030b28-1031a2.
56. Cuvântul *diffugium* apare în latina clasică cu sensul de risipire, fugă în toate părţile. În latina medievală este atestat însă şi cu sensul de refugiu. *Cf.* Latham, R.E., *Revised Medieval Latin World-List. From British and Irish sources*, Oxford University Press, 2004.
57. Am tradus, urmându-l pe Paul Vincent Spade, *eidem* în loc de *eis* din ediţia latină.
58. Aceasta este cea de-a doua obiecţie la adresa realismului esenţialist, cea care atacă principiul diferenţierii prin accidente.
59. A treia obiecţie. Abélard se referă la faptul că, dacă admitem realitatea universaliilor, atunci definiţia acestora („comun pentru mai mulţi") ar trebui să se aplice şi individualilor, care sunt de asemenea reali. De exemplu, Socrate este „comun" accidentelor sale. Prin urmare, Abélard arată că, dată fiind definiţia, nu ar trebui să existe nici o diferenţă formală între universal şi individual, ceea ce face realismul problematic.
60. A patra obiecţie faţă de realismul esenţialist: dacă indivizii există prin accidente, atunci accidentele trebuie considerate *anterioare*, ceea ce e absurd ontologic şi contravine sensului

aristotelic al accidentului. Altfel spus, accidentul ar putea exista „în afara unui subiect", cum se exprimă Aristotel în *Categorii*, cap. 2.

61. *Cf.* Aristotel, *Categorii*, 3: „Toate câte se spun despre ceea ce este enunțat se vor rosti și despre subiect" (traducere de C. Noica) sau „tot ce este enunțat despre acel predicat va fi de asemenea enunțat și despre subiect" (traducere de M. Florian).
62. Începând din acest moment Abélard formulează și critică poziția conform căreia individualii sunt diferiți prin esență, adică postulează identitatea între individual și specie. Această poziție va conține trei variante: universalul ca *indiferență*, universalul drept *colecție*, respectiv universalul înțeles ca esență individuală.
63. Porfir, *Isagoga*, 15, 25-27. Traducerea lui G. Chindea: „Apoi, nici specia nu poate fi genul de maximă generalitate, nici genul cea mai specifică specie" (p. 63). Boethius, *In Porph.*, ed. II, p. 216[22].
64. Așa cum reia și Ioan din Salisbury în *Metalogicon*, II, 17, susținătorul acestei opinii a fost Josselin din Soissons.
65. Boethius, *In Porph.*, ed. II, p. 166[16]. Așa cum se observă, citarea din Boethius este incompletă: „Specia nu trebuie considerată ca fiind altceva decât o cugetare colectată din similitudinea substanțială a unor indivizi diferiți numeric. Genul este o cugetare colectată din similitudinea speciilor".
66. Boethius, *In Porph.*, ed. II, p. 162[17].
67. Boethius, *Lib. de div.*, *PL* LXIV, p. 879D.
68. Începând cu acest punct, Abélard critică acea formă de realism care postulează universaliile ca esențe individuale, cu consecința multiplicității universaliilor într-un singur particular (gen, specie, individual).
69. Conform acestui contraargument, Abélard susține că acest tip de realism conduce la inter-predicabilitatea universalului cu particularul (din nou, capitolul 2 din *Categoriile* lui Aristotel interzice acest lucru, deoarece particularii „nu se spun despre subiect").
70. Aceasta este „lovitura de grație", conform căreia, dacă universaliile sunt intrinseci individualului, nu numai diferența dintre particular și universal se anulează, dar și *funcția* universalului. Un individual care este în același timp și specie (esență), și formă (ansamblu de determinări individuante) și gen, reprezintă o entitate mai complexă decât ar fi necesar întrucât funcțiile celor trei niveluri sunt anulate.

71. Aici, Abélard completează cu un argument suplimentar împotriva *indiferenței*: dacă doi individuali sunt *indiferenți* sub specia om (nici unul nefiind om în mai mare măsură decât celălalt, ambii fiind oameni într-un mod similar sau *nediferit*), ei nu sunt mai puțin *indiferenți* sub alte specii, de exemplu specia *piatră* (deoarece nici în raport cu piatra – nici unul nefiind piatră în mai mare măsură decât celălalt – ei nu diferă). Fraza vrea să spună că termenul *indiferență* are numai o valoare dialectică și nu susține un angajament ontologic, așa cum sperau realiștii. Obiecția pare să fie în consonanță cu discuția dialectică a lui Aristotel din *Metafizica*, VII, 4.
72. După cum reiese din context, Abélard se referă aici la ceea ce gramaticienii numesc „substantive comune". În general, pentru Abélard, numele apelative se deosebesc de alte nume prin impoziție prin faptul că primele semnifică în mod universal, pe când ultimele pot semnifica și universal și individual.
73. Priscian, *Inst. gramm.*, ed. Hertz I, p. 145[22].
74. Verbele pot fi „substantivale" în măsura în care enunță ceva esențial despre un subiect, iar nu ceva accidental. Prin „verb substantival" se înțelege o formă a verbului „a fi". Celelalte verbe sunt verbe accidentale. (*Cf.* Paul Vincent Spade, *Five Texts on the Medieval Problem of Universals*, Hackett, Indianapolis-Cambridge, 1994, p. 234.)
75. De fapt, în capitolul 12 al tratatului: *cf.* Aristotel, *Despre interpretare*, 12, 21b 6 *sqq.*, Boethius, *In libr. Arist. Peri herm. Comm.*, I, p. 14[12].
76. Boethius, *In libr. Arist. Peri herm. Comm.*, I, p. 19[11].
77. Vezi cap. „Despre semnificație".
78. Termen important în doctrina abelardiană a universaliilor, el desemnează, așa cum se va vedea în ultimele paragrafe ale prologului său, corespondentul ontologic al cuvintelor care desemnează universalul.
79. *Cf.* Aristotel, *Despre interpretare*, 4, 16b-17a. Boethius, *In libr. Arist. Peri herm. Comm.*, I, p. 5[26].
80. Priscian, *Inst. gramm.*, ed. Hertz I, p. 58[14].
81. Boethius, *Lib. de div.*, *PL* LXIV, p. 889D.
82. Boethius, *In Porph.*, ed. II, p. 163[7].
83. Abélard face aici trimitere la determinația substanței din *Categorii*, anume, „a nu fi într-un subiect", sugerând că *substanța* este lucru, nu determinația ei. „A nu fi în subiect", adică

autonomia ontologică sau subzistența (în acest caz, universalul) este o *proprietate*.

84. *Cf.* Augustin, *De trinitate*, XV, 12, 21, 1-86.
85. *Cf.* Aristotel, *Despre interpretare*, 1, 16a 3, dar și Boethius, *In libr. Arist. Peri herm. Comm.*, I, p. 3^{19}.
86. Exprimându-și acordul cu definiția aristotelică a conceptelor ca similitudini pentru lucruri (τὰ ὁμοιώματα τῶν πραγμάτων), fără a cunoaște însă dezvoltarea teoriei din tratatul aristotelic *Despre suflet*, Abélard își dezvăluie cu această ocazie o posibilă sursă a teoriei *status*-ului: imaginea ca similitudine pentru lucruri nu putea fi înțeleasă, din fraza din *Despre interpretare*, decât în acest sens. Altfel spus, este suficient de verosimil ca la originea teoriei *stării* să stea lipsa accesului lui Abélard la teoria aristotelică a intelectului.
87. Abélard folosește aici termenul *persona* presupunând că exemplul de lucru individual cunoscut este un om, așa cum reiese abia din fraza următoare.
88. Abélard face referire (numindu-l „argumentare sofistică") la pasajul în care Boethius arăta existența universaliilor printr-un argument de tip reducere la absurd: presupunând că genurile și speciile există numai în minte și din moment ce nici un concept nu apare fără un lucru luat ca subiect, atunci acestea sunt fie în acord, fie în dezacord cu natura lucrului luat ca subiect. Dacă sunt în acord, universaliile au realitate. Dacă sunt în dezacord, universaliile sunt concepte vide. (*Cf.* Boethius, *Al doilea comentariu la Isagoga lui Porfir*, volumul de față, pagina 27).
89. Priscian, *Inst. gramm.*, L.XVII, c. 44, ed. Hertz II, p. 135^{7}.
90. Boethius, *In libr. Arist. Peri herm. Comm.*, II, p. 22^{9}.
91. Boethius, *In Porph.*, ed. II, p. 267^{3}.
93. Boethius, *In Porph.*, ed. II, p. 166^{16}, în acest volum la pagina 27.
93. *Noy*, *noys* sau *nus* este redarea medievală a termenului grecesc νοῦς (intelect).
94. Boethius, *In Porph.*, ed. II, p. 167^{12}.
95. Aici, Abélard se referă la pasajul în care Boethius (*cf.* ed. de față, p. 35), răspunzând celei de-a treia întrebări a lui Porfir, spune că Platon consideră că universaliile subzistă separat de corpuri, în timp ce Aristotel crede că ele subzistă în cele sensibile. În acel pasaj, Boethius alege opinia aristotelică din considerente didactice: textul lui se vrea o introducere la *Categorii*, precum *Isagoga* pe care o comentează. Interesant este că, spre deosebire de Boethius, Abélard ține să concilieze între cele două teze (ceea ce Ioan din Salisbury, așa cum se va

vedea, nu mai doreşte) fie asumându-şi o sursă din păcate necunoscută nouă, fie din motive polemice cu realiştii contemporani pe care vrea să-i discrediteze minimalizându-le sursele de autoritate (*cf.* Jean Jolivet, *Abélard ou la philosophie du langage*, Cerf, Paris, 1994, p. 53).

96. Pentru a traduce termenul *providentia* în cazul artizanului şi al lui Dumnezeu, folosim doi termeni diferiţi, deşi ei se referă la acelaşi lucru: capacitatea de a cunoaşte cele viitoare. Diferenţa termenilor pe care îi folosim este rezultatul unui îndelung travaliu istoric asupra deosebirii dintre providenţa divină şi providenţa din exemplul clasic (platonician şi plotinian, dar pentru Abélard, din lipsa surselor, doar augustinian) al artizanului: cele două providenţe sunt diferite, fiindcă cea divină este creatoare, pe când cea umană este doar intenţională. Datorită încărcăturii istorice a cuvintelor, indiferent dacă Abélard a avut sau nu în intenţie aceasta, ar fi prea puţin să traducem *providentia* divină prin prevedere, dar ar fi prea mult să traducem *providentia* artizanului prin providenţă.

97. Pagraful pare a fi o aluzie la discuţia despre providenţă din *Consolarea filosofiei* a lui Boethius, cartea a V-a. Acolo, Boethius dezvoltă o dezbatere pe aceeaşi temă pornind de la problema liberului arbitru, existând câteva pasaje chiar foarte asemănătoare cu această frază a lui Abélard: „Căci dacă acestea ar putea lua altă cale decât aceea care li s-a prevăzut, preştiinţa viitorului nu va fi puternică, ci mai degrabă o bănuială nesigură, ceea ce nu mi se pare legiuit să cred despre Dumnezeu". (*Cf.* Migne, 0839A, 325: *Nam si res aliorsum quam provisae sunt, detorqueri valent, non jam erit futuri firma praescientia; sed opinio potius incerta, quod de Deo credere nefas judico.*) „Cum cunoaşte mai dinainte Dumnezeu un viitor nesigur? Dacă El crede că se vor întâmpla sigur evenimente care ar putea să nu se întâmple, se înşelă, şi aceasta e o impietate nu numai de exprimat, dar chiar de conceput. Iar dacă socoteşte că ele vor fi aşa cum sunt, că adică vor putea deopotrivă să se întâmple sau să nu se întâmple, ce fel de preştiinţă e aceea al cărei domeniu n-are nimic sigur, nimic stabil? Întrucât diferă de acea ridicolă profeţie a lui Tiresias: «Tot ce spun, va fi sau nu va fi!», şi ce autoritate va avea providenţa divină în faţa judecăţii umane, dacă judecă, întocmai ca oamenii, nesigure evenimentele ce se produc nesigur?" (*Cf.* Migne, 0841A-B: *Quid igitur? Quonam modo Deus haec incerta futura praenoscit? Nam*

si inevitabiliter eventura censet, quae etiam non evenire possibile est, fallitur: quod sentire non modo nefas est, sed etiam voce proferre. At si, uti sunt, ita ea futura esse decernit, ut aeque vel fieri ea, vel non fieri posse cognoscat, quae est haec praescientia, quae nihil certum, nihil stabile comprehendit? Aut quid hoc refert vaticinio illo ridiculo Tiresiae? Quidquid dicam, aut erit, aut non. *Quid etiam divina providentia humana opinione praestiterit, si, uti homines, incerta judicat, quorum est incertus eventus?*) (În acest din urmă fragment, Boethius face aluzie la profetul Tiresias din Horaţiu, din Satira II, 5, 59.) Traducerea fragmentelor româneşti din: Boethius şi Savianus, *Scrieri*, Editura Insitutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1992, pp. 157, 159. În acelaşi text, Boethius face distincţia între prevedere şi providenţă (*cf.* Migne, 0860B: *Unde non praevidentia sed Providentia potius dicitur...*).

98. *Cf.* M. Tweedale, *Abailard on Universals*, North-Holland, Amsterdam, 1976, p. 207; Janet Coleman, *Ancient and Medieval Memories*, Cambridge University Press, p. 258.
99. Boethius, *In Porph.*, ed. II, p. 160^{14}.
100. Boethius, *In Porph.*, ed. II, p. 167^{14}.
101. *Cf.* Priscianus, *Inst. Gramm.*, LXVII, c. 44, ed. Hertz, II, p. 137^{7}.
102. Boethius, *In Porph.*, ed. II, p. 163^{21}.
103. Boethius, *In Porph.*, ed. II, p. 162^{2}.
104. Boethius, *In Porph.*, ed. II, p. 162^{16}.

Notă la Abélard,
Logica „nostrorum petitioni"

1. *Cf.* Aristotel, *Despre interpretare*, 7, 17a 39.

Note la Ioan din Salisbury,
Metalogicon

1. Personaj imaginar al lucrării lui Ioan din Salisbury, menit să întruchipeze falsul intelectual al epocii.
2. Antonomaza este procedeul literar prin care un personaj celebru este numit prin epitetul său, aşa cum Aristotel apare în Evul

Mediu ca Filosoful, Alexandru din Afrodisia drept Exegetul, iar Averroes drept Comentatorul.

3. Referința este la *Categorii*.
4. *Cf.* Ovidiu, *Metamorfozele*, 2.749.
5. Aristotel, *Topica*, 1, 2, 101a 30.
6. Ioan din Salisbury se referă la Porfir și parafrazează primul paragraf din textul *Isagogei*. Acest prim paragraf ilustrează confruntarea dintre natura pedagogică a primei lecții de logică, corespondă textului lui Porfir, și chestiunea naturii universaliilor, menită unei cercetări mai adânci. Fraza lui Ioan din Salisbury, cu tot barocul ei obișnuit pentru chartrezi, conține o concesie: deși este permisă simplificarea pedagogică și fără bază științifică a cunoștințelor introductive, pentru că, oricum, ele vor fi corectate pe parcurs, totuși contemporanii autorului ar fi exagerat în această privință.
7. *Cf.* și Ioan din Salisbury, *Policraticus*, VII, 12. *Cf. Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Epistola*, 2.35, 41, 51; *De fide Trinitatis*(Migne, *PL*, CLVIII, 1187, 1192, 1206,259 și următoarele). În singura lucrare a lui Roscelin care s-a păstrat, e vorba despre *Epistola ad Petrum Abelardum*, nu există nici o referire la doctrina universaliilor. *Epistola* a cunoscut mai multe ediții de-a lungul timpului, una dintre ultimele este cea a lui Jos Reiners în *Der Nominalismus in der Frühscholastik*, BGPTMA, VIII, Heft 5, Münster, 1910, 62-80.
8. Traducem în mod intenționat termenul *sermones* prin „rostiri cu semnificație" pentru a sublinia diferența dintre doctrina lui Roscelin, pomenită mai sus, care vedea în universalii simple emisii vocale, și această doctrină, care vede în universalii semnificații constituite la nivelul limbajului și corespondente unor intelecții, ceea ce face ca doctrina lui Abélard să nu fie nici nominalistă, nici conceptualistă, dar să împrumute din ambele trăsături specifice.
9. Este vorba de localitatea Le Pallet, un mic orășel lângă Nantes în Franța.
10. Sintagma susținută de Abélard (*cf. Logica „ingredientibus"*, în acest volum, p. 69) este o marcă a turnurii lingvistice a școlii sale: nu lucrurile, ci cuvintele cu semnificație se predică unele despre altele.
11. *Cf.* Boethius, *Comm. II in Arist. de Interpr.*, V, II (Migne, *PL*, LXIV, 568, Meiser, II, 352). Aristotel, în *Despre interpretare*, 17

a38-b1, admite predicabilitatea universaliilor – ceea ce, *prin natura sa*... – fără spună că această natură este a unui *lucru*. Abélard speculează această ambiguitate pentru a critica realismul.

12. Deşi alineatul începe la singular, pluralul subiectului din a doua frază ar putea indica faptul că Ioan se referă la un profesor împreună cu discipolii săi.
13. *Cf.* Cicero, *Topica*, 7, 31.
14. *Cf.* Boethius, *Comm. In Top. Cic.*, III (Minge, *PL*, LXIV, 110).
15. Boethius, *In topica Cic. Comm.*, Migne, *PL*, LXIV, 1106 şi următoarele.
16. Aşa cum am văzut la Abélard, termenul desemnează un corespondent ontic al universalului gândit.
17. Deşi pronumele demonstrativ *ille* ne trimite la acelaşi personaj cu cel descris în alineatul precedent, totuşi el nu poate fi identic, datorită teoriei transcendenţei ideilor, absente din alineatul anterior. Nu ştim la cine se referă aici autorul. O altă explicaţie ar putea fi interpretarea corectă gramatical a pronumelui personal, aşa cum face McGarry în traducerea engleză a tratatului, dar cu presupoziţia că Gauthier de Mortagne s-ar fi convertit ulterior la doctrina lui Bernard.
18. Seneca, *Epistulae*, 58.19.
19. Traducerea termenului „exemplar" prin „model" atestă faptul că naşterea terminologiei exemplarismului medieval la Augustin, în *De Trinitate*, corespunde termenului grec παράδειγμα, învestit în dialogul *Parmenide* al lui Platon pentru a desemna valoarea de model a ideii şi preluat ca atare în neoplatonism.
20. Pentru opoziţia dintre verbele substantivale şi cele accidentale, *cf.* Abélard, *Logica „ingredientibus"*, în acest volum la pagina 91 şi nota aferentă.
21. Boethius, *Arithmetica*, 1.1, Migne, *PL*, LXIV, 1080.
22. Seneca, *Epistulae*, 58, 23, care îl reia pe Heraclit, fragmentul DK B 49a.
23. Această ultimă parte a frazei este un ecou al lecturii eronate a fragmentului tradus din Porfir de Boethius, în care atât Abélard, cât şi Ioan din Salisbury şi contemporanii lui au citit *et circa ea constantia* în loc de *et circa ea consistentia* (pentru lămuriri, *cf.* nota 1 de la Porfir, *Isagoga*, 1).
24. Sfântul Augustin, *In libro de libero arbitrio*, 2.17, Migne, *PL*, XXXII, 1265-6.
25. Boethius, *In comm. In top. Cic.*, 3, Migne, *PL*, 64.1106.

26. Fraza latină nu este foarte clară: conjuncţia *cum* ar trebui să semnifice asocierea, ca şi cum ar fi vorba de un acolit al lui Gilbertus Porretanus: de fapt, este chiar doctrina lui şi a nimănui altuia, chiar dacă fraza retorică a lui Ioan din Salisbury poate lăsa în urma ei echivocul.
27. Gilbertus Porretanus, *Commentaria in Boethii De Trinitate*, Migne, *PL*, LXIV, 1366, dar şi *Comm. In Boethius liber de Duabus Naturis*, Minge, *PL*, LXIV, 1366.
28. Textul latin al ediţiei pe care am urmat-o, ca şi cel al *Patrologiei Latine*, conţine de fapt expresia *et in earum conformitate laborat*. Structura gramaticală a textului este absurdă logic, deoarece adjectivul relativ *earum* ar trebui să corespundă ablativului *formis* şi să determine pe *conformitate*, ceea ce ar însemna ca formele native să fie conforme cuiva: dar nici termenul al doilea al conformităţii nu este enunţat, nici conformitatea lor nu ar avea vreun sens, fiindcă teoria conformităţii dintre lucruri a fost unul dintre principalii candidaţi în explicarea naturii universale, aşa cum reiese deja din definiţia lui Boethius. În plus, explicaţia lui Ioan din Salisbury este eliptică, deoarece nu este limpede despre ce fel de conformitate este vorba. O putem însă reconstitui citind o propoziţie din *Comentariul* lui Gilbertus la Boethius, *De trinitate*, care discută teoria conformităţii dintre individuale ca premisă a universalului formelor native (*PL*, vol. 64, col. 1264a): *ethaecgenerevelspeciediversa dicuntur et altera, sicut illa quae diversarum naturarum adunat conformitas, genere vel specie unum dicuntur* („iar despre acestea spunem că sunt altele şi că sunt diverse în gen sau în specie tot aşa cum spunem că o conformitate a diverse naturi care se adună la un loc este unică în gen sau în specie"). De aceea, chiar dacă nu am consultat manuscrisele, propunem o corecţie a cărei responsabilitate ne-o asumăm integral: *rerum* în loc de *earum*, ceea ce face explicit pasajul şi îl pune în acord atât cu concepţia lui Gilbertus, cât şi cu problema lui Boethius.
29. Seneca, *Epistulae*, 58.20.
30. Prin urmare, teoria lui Gilbertus ar fi: există în mintea divină idei, ele au valoare de model faţă de formele native, formele native au valoare „producătoare" în lucruri (oarecum asemănător raţiunilor seminale stoice) şi au valoare de concepte universale în cunoaşterea lucrurilor. În această formă, teoria triplei stări a universalului, moştenită de la comentatorii greci ai lui Porfir

(Ammonios, Elias şi David) este întrucâtva redescoperită de Gilbertus fără ca el să o fi cunoscut textual, cu diferenţa că Gilbertus nu insistă, se pare, prea mult aici asupra legăturii dintre acestea. *Cf.* şi E. Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 246.

31. Soluţia descrisă aici de Ioan din Salisbury este de un sincretism impresionant. Pe de o parte, ni se spune că Gilbertus, a vrut să-l explice pe Aristotel, dar, pe de altă parte, introduce expresia „formă nativă" pentru a desemna un model originar (*eidos*), de provenienţă platoniciană numai din punct de vedere lexical, care totuşi este „inerent lucrurilor create", precum esenţa aristotelică. În al treilea rând, el este singular în lucruri, dar universal în înţelegere, ceea ce reproduce soluţia lui Boethius din *Comentariul la Isagoga*. Cu alte cuvinte, Gilbertus vorbeşte despre modele nesubzistente în Dumnezeu, dar inerente în lucruri, particulare pentru simţuri, dar universale pentru înţelegere. O soluţie similară prin sincretismul ei sugerează însă chiar Boethius, în *Cum este Treimea un singur Dumnezeu, şi nu trei dumnezei*, II, ultimul paragraf, unde face o distincţie asemănătoare, dar numeşte formele inerente *imagini* şi le distinge de cele subzistente în Dumnezeu. El spune acolo că „forma fără materie nu poate fi subiect şi nici nu poate fi în materie, decât dacă nu ar fi formă, ci imagine. De la formele care sunt fără materie provin aceste forme care sunt în materie şi care produc corpurile" (*cf.* Boethius, *loc. cit.*, traducere în limba română de Octavian Gordon şi Bogdan Tătaru-Cazaban, Editura Polirom, Iaşi, 2003, p. 93).
32. Pentru transcrierea numelui acestui autor respectăm formula adoptată în traducerea Ilenei Stănescu a lucrării citate a lui Étienne Gilson. Josselin a fost episcopul oraşului Soissons între 1126 şi 1152. Din opera sa s-au mai păstrat câteva fragmente care pot fi găsite în Migne, *PL*, CLXXVI. Din păcate, nici una dintre lucrările rămase nu conţine vreo referire la problema universaliilor.
33. Pentru Alain de Libera, termenul *maneries* provine din francezul „manière", semnificând „fel", „specie", „categorie". Manierele nu sunt inerente lucrurilor; atunci când predicăm ceva despre un subiect, în predicaţie se arată că *există* ceva inerent lui Socrate, dar acest ceva *nu e semnificat* de nici unul dintre termenii enunţului. Astfel, a afirma că Socrate e un animal sau că el este o substanţă nu indică nimic ce ar fi prezent sau

absent în Socrate, ci dă doar ceva de înţeles cu privire la el. *Cf.* Alain de Libera, *Cearta Universaliilor. De la Platon la sfârşitul Evului Mediu*, traducere de Ilie şi Margareta Gyurcsik, Editura Amarcord, Timişoara, 1998, p. 164). Evident, termenul reflectă francezul *manière*, care a dat *maneries* prin latinizare forţată. Nu este limpede dacă autorul acestei iniţiative nu ştia limba latină sau, mai degrabă, este vorba despre o teorie a modalităţilor inerente singularelor care nu îşi găsea expresia potrivită în limba latină.

Abélard şi respingerea realismului

Când Abélard se întreabă care este natura universalului, el este însoţit de un întreg şir al contemporanilor săi care îi diversifică şi îi particularizează întrebarea, fie că este vorba despre contextul ontologiei, al logicii sau al gramaticii. Alături de aceşti contemporani, el poartă cu sine şi paradigma tradiţiei care îi modelează şi îi determină gândirea. În rândurile următoare, vom încerca să decelăm aceste perimetre ale gândirii lui Abélard, pornind de la tradiţie spre mediul filosofului, pentru a surprinde în cele din urmă nucleul dur al respingerii abelardiene a realismului.

Comentariul lui Boethius la Isagoga *lui Porfir*

Boethius este primul autor latin care discută natura universaliilor. Fragmentul responsabil pentru dezvoltarea acestei probleme în Evul Mediu se găseşte la începutul lucrării *Introducere la categoriile lui Aristotel – Isagoge* – a lui Porfir[1], pe care Boethius,

1. Înaintea lui Porfir, *Categoriile* lui Aristotel fuseseră comentate în mod tradiţional de pe trei poziţii diferite: (1) o interpretare gramaticală, care susţinea că textul aristotelic vorbeşte despre tipurile de *termeni* (λέξεις, φωναί); (2) o interpretare ontologică, susţinând că scopul *Categoriilor* este unul ontologic, iar categoriile sunt tipuri de *lucruri* (πράγματα, ὄντα); (3) o interpretare logică, după care categoriile (τὰ λεγόμενα) sunt concepte (νοήματα). Porfir este cel care îşi asumă o poziţie sintetică (încă un motiv pentru a se delimita de Plotin), încercând

după un prim comentariu efectuat pe traducerea latinească a lui Marius Victorinus[2], l-a tradus ulterior el însuşi în latină şi l-a comentat din nou în lucrarea *Al doilea comentariu la Isagoga lui Porfir*. Acesta este, de fapt, textul care a stat la baza disputelor medievale, deşi el nu conţine opţiunea personală a lui Boethius[3].

Astfel, există două soluţii diferite la problema universaliilor, numai una fiind asumată de Boethius. Prima dintre soluţii, cea nerevendicată, se vrea a fi un răspuns în deplin acord cu doctrina lui Aristotel, în vreme ce a doua soluţie, cea asumată, este legată mai degrabă de teoria (neo)platoniciană despre Ideile divine.

Argumentul lui Boethius împotriva universaliilor

Trebuie remarcat mai întâi felul în care discută problema Boethius[4]: el oferă argumente, alternativ, pentru ambele variante de răspuns, pentru ca ulterior să elaboreze o soluţie mediană, aceasta fiind tehnica numită mai târziu *quaestio*. Soluţia finală nu este însă şi *poziţia revendicată* de Boethius. El discută problema

---

să concilieze toate cele trei interpretări anterioare, urmându-i pe Alexandru din Afrodisia şi pe Boethius din Sidon. *Cf.* Christos Evangeliou, *Aristotle's Categories and Porphyry*, E.J. Brill, Leiden--New York, Kobenhavn-Köln, 1988, pp. 27-33.

2. Versiunea dată *Isagogei* de Marius Victorinus nu s-a păstrat, în afara celor în jur de o sută de fragmente intercalate în primul comentariu al lui Boethius. Traducerile lăsate de Victorinus nu l-au mulţumit pe Boethius, care îi reproşa utilizarea unui stil retoric, în detrimentul exactităţii. *Cf.* H. Chadwick, *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1981, pp. 115-120.
3. Poziţia lui Boethius în problema universaliilor este formulată în texte de cu totul altă natură, anume în tratatele teologice (*Cum este Treimea un singur Dumnezeu, şi nu trei dumnezei* şi *Contra lui Eutyches şi Nestorius*). *Cf.* Paul Vincent Spade, *Boethius against Universals: The Arguments in the Second Commentary on Porphyry*, copyright © 1996 by Paul Vincent Spade, http://www.phil.indiana.edu/~spade/.
4. Boethius, *Comentariu la Isagoga lui Porfir*, *cf.* ediţia de faţă.

oferind un argument împotriva universaliilor, apoi unul *pentru* existenţa lor, iar în final un „răspuns" care nu este altceva decât ceea ce crede Boethius că ar reprezenta o poziţie fidel aristotelică. Prima parte a argumentului încearcă să respingă ideea că universaliile sunt subzistente, în doi paşi separaţi.

1) Mai întâi, el spune că genurile şi speciile nu pot subzista, pentru că *a fi* înseamnă *a fi Unu*, or, genurile şi speciile sunt *comune pentru mai multe lucruri* şi deci nu *sunt Unu*. Prin urmare nu pot subzista. Este un argument cvasi-platonician, ce ar părea să sugereze faptul că, din moment ce există o *comuniune* între un gen suprem şi multiplu, acest gen suprem nu mai este „unul".

Presupoziţia boethiană este că ceea ce este *comun mai multora* (în felul *Formelor* platoniciene) este la rândul său *multiplu*, preluând, oarecum, această determinaţie de la lucrurile cărora le este comun. Ca şi cum, pentru acest motiv, *umanitatea* sau *Forma de Om* a lui Platon nu este aceeaşi cu *Forma de Om* a lui Aristotel. În acest fel, pluralitatea individualilor introduce o pluralitate în rândul speciilor care sunt multiple[5].

Pentru ca aceste specii multiple să fie ceea ce sunt, ele trebuie să *împărtăşească* ceva mai presus de ele, care *le facă să fie ceea ce sunt*. Dar această specie superioară nu este nici ea, la rândul ei, una, căci, de pildă, *umanitatea* lui Socrate va participa la altă *umanitate* decât *umanitatea* lui Aristotel. Astfel, avem un argument de tip *regres la infinit*, similar celui „de-al treilea om", prin care Boethius arată că nu este posibilă existenţa unui gen suprem deoarece speciile care stau sub el, fiind multiple, fac ca şi acesta să fie multiplu.

2) În al doilea rând, imposibilitatea subzistenţei universaliilor derivă din felul în care se presupune că acestea ar trebui să se manifeste în calitatea lor de „comune mai multora". Astfel, ceva este „comun" fie prin părţile sale, adică divizat (de exemplu, un

5. Multiplicitatea lucrurilor emerge la nivelul Formelor. Ideea va mai apărea în cadrul disputei dintre Abélard şi Guillaume de Chartres.

obiect împărțit prin rupere), fie ca întreg, dar la momente diferite (de exemplu, un obiect care trece simultan la mai mulți posesori), fie ca întreg și în același timp (de exemplu, un spectacol care este privit – „împărtășit" – în același timp de către mai mulți). Nici unul dintre aceste moduri de „a fi comun" nu se potrivește universalului întrucât el trebuie, în plus, să constituie și *substanța* acestora, adică să le întemeieze. Aceasta ar fi, de fapt, condiția de existență a universalului înțeles ca fiind „comun mai multora": să le fie temei, *substrat*, în felul în care esența este temei sau substrat pentru substanțele prime. Realizarea ei nu este posibilă, spune Boethius, fără a dezvolta argumentul și lăsând cititorul într-o oarecare confuzie.

Boethius respinge realitatea *separată* a universaliilor pe motivul că acestea, înțelese ca genuri și specii, sunt prin definiție subzistenți, dar nu pot *susta* individualilor; ca simpli subzistenți, ele nu întemeiază nimic. Dacă ar putea fi temeiuri ontologice, în felul în care Dumnezeu este temei pentru om sau în felul în care omul este temei pentru accidentele sale, aceasta ar însemna pur și simplu considerarea universaliilor ca substanțe, adică identificarea subzistentului cu substanța[6]. Ceea ce era de demonstrat: universaliile nu pot fi separate. Îndeplinirea celei de-a treia condiții a universalului (calitatea de temei sau *substanță* a lucrurilor cărora le este comun) nu poate avea loc. Imposibilitatea universaliilor de a fi *substrat* constituie tocmai argumentul împotriva lor.

---

6. Apelând la tratatele teologice, înțelegem că acolo Boethius distinge *substanța* de *subzistență* într-un mod diferit. Oferind o explicație în *Contra lui Eutyches și Nestorius*, Boethius operează traducerea lui *ὑφιστάναι* prin substanță și a lui *οὐσία* prin subzistent, dar își nuanțează poziția în termenii treimii creștine. Astfel, omul este subzistent, fiindcă *nu e subiacent în nimic*, dar și substanță, fiindcă *este sub celelalte, care nu sunt existențe*. Dumnezeu este subzistent, dar *în trei substanțe*. *Cf.* Boethius, „Contra lui Eutyches și Nestorius", III, în Anicius Manlius Severinus Boethius, *Tratate teologice*, ediție bilingvă, traducere și note de Octavian Gordon și Bodgan Tătaru-Cazaban, Editura Polirom, Iași, 2003, pp. 27-29.

Concluzia formulată de Boethius pare să afirme caracterul aporetic al problemei universaliilor: a) genul nu poate fi considerat unul, deoarece „participă" la multiplicitate; genul nu poate fi considerat multiplu, căci natura lui cere apelul la un alt gen, unificator; b) genul nu poate fi considerat unul, deoarece nu poate fi *temei*. Dacă nu e nici unul, nici multiplu, el nu există deloc[7].

Argumentul pentru universalii

Partea pozitivă a argumentului boethian încearcă să demonstreze caracterul problematic al chestiunii dacă universaliile sunt numai în intelect, ca accidente ale acestuia, fără a avea subzistenţă.

Dacă genurile şi speciile nu subzistă, atunci ele trebuie să fie concepute numai în intelect. În acest caz, mintea produce concepte care sunt fie în acord cu lucrurile pe care le cunoaşte, fie independente de ele. Dacă sunt în acord cu lucrurile, înseamnă că universaliile sunt „adevărate" şi în realitate, deci există. Dacă nu au corespondent în realitate, înseamnă că ele sunt simple „invenţii", iar *problema* subzistenţei lor nu mai trebuie pusă. În concluzie, universaliile nu pot exista *numai* în intelect.

Soluţia găsită de Boethius

În elaborarea soluţiei sale Boethius se serveşte, după propria lui mărturie, de cea a lui Alexandru din Afrodisia[8]. Mai întâi, Boethius respinge cel de-al doilea din argumentele de mai sus, cel *pentru* caracterul accidental al universaliilor, negând faptul că conceptele ar fi formate de către intelect într-un mod diferit de felul în care sunt dispuse lucrurile.

Un concept este înţeles ca o *imagine* sau *reprezentare*. În acest fel, se poate spune că un concept corespunde realităţii

7. Boethius, *Al doilea comentariu la* Isagoga *lui Porfir*. *Cf.* ediţia de faţă, p. 27.
8. Despre raportarea lui Boethius la Alexandru din Afrodisia, *cf.* nota 2 la Boethius, *Comentariu la* Isagoga *lui Porfir*, ediţia de faţă, p. 160.

dacă şi numai dacă este o *imagine exactă* a obiectelor. Pentru aceasta, orice concept trebuie să îndeplinească următoarele condiţii:

a) să nu fie *compus*. De exemplu, compunerea conceptului de „om" cu cel de „cal" dă un concept hibrid, cel de „centaur". Un astfel de concept compus cuprinde mai mult decât se află în realitate, ceea ce înseamnă că acest concept este *fals* şi *vid*;
b) să nu conţină o *diviziune* ori o *abstracţie*. Acest fel de concepte nu sunt vide şi nici false dar ele lasă deoparte, *elimină* ceva din realitate. De exemplu, conceptul de „linie" este un astfel de concept *parţial* dacă elimină din conţinutul său noţiunea de „corp", întrucât, chiar dacă intelectul poate concepe o *linie geometrică*, ea nu există în realitate decât ca mărginire sau muchie.

Îndeplinind aceste două condiţii, conceptele sunt imagini perfecte ale realităţii, subzistente, incorporale şi aflate *în* individuali. Răspunsul lui Boethius conţine însă o nuanţă: „universaliile sunt într-adevăr în singulare, dar sunt gândite ca universalii"[9]. Felul în care acestea subzistă în lucrurile particulare este unul multiplu, în sensul că fiecare particular îşi are *specificitatea* sa proprie, diferită de cea a unui particular din aceeaşi specie. Fiecare lucru îşi are *liniaritatea* sa proprie, *albitatea* sa proprie etc. Ceea ce *subzistă* este multiplu, fără a fi un universal, iar ceea ce este *universal* (deci unu) este *în intelect*, fără a fi un subzistent: „Specia nu trebuie considerată ca fiind altceva decât o cugetare colectată din similitudinea substanţială a unor indivizi diferiţi numeric. Genul este o cugetare colectată din similitudinea speciilor. Dar când această similitudine are loc în lucrurile singulare, este sensibilă. Când este în cele universale, este inteligibilă şi, în acelaşi fel, ea rămâne între singulare când este sensibilă şi devine universală când este înţeleasă. Aşadar, <universaliile> subzistă în lucrurile sensibile, dar sunt înţelese în

9. Boethius, *loc. cit.*, p. 33.

afara corpurilor, căci nu este interzis ca două lucruri să aibă raţiuni diverse în acelaşi subiect"[10].

Cu alte cuvinte, *conceptul* comun al speciilor nu are nici un lucru *comun* care să-i corespundă în realitate. În acest fel, conceptul *nu este* vid şi nici fals. Astfel, perspectiva asupra universalului diferă în funcţie de *nivelul cognitiv* la care este descris. La nivel sensibil, universalul este *perceput* ca multiplu, iar la nivel intelectual este înţeles ca *unul*.

Acesta ar putea fi, după opinia lui Boethius, *răspunsul lui Aristotel* la problemă, aşa cum a formulat-o Porfir. Boethius observă, precizându-şi poziţia, că Platon şi Aristotel nu au fost de acord asupra soluţiei la problema pusă de Porfir. El spune că l-a urmat pe Aristotel aici (prin intermediul lui Alexandru din Afrodisia) nu pentru că este de acord cu această teorie, ci pentru că efectuează un comentariu al *Isagogei*. Altfel spus, Boethius reconstituie ceea ce ar putea fi o poziţie aristotelică numai cu scopul de a scrie o introducere la teoria în cauză.

Trebuie remarcat şi faptul că Boethius se foloseşte de o definiţie proprie a universalului, diferită de cea aristotelică. Aristotel definise universalul în termeni predicaţionali: „Prin universal înţeleg ceea ce poate fi predicat despre mai multe lucruri, iar prin singular ceea ce nu poate fi [predicat despre mai multe]"[11]. Condiţiile pe care le pune Boethius sunt formulate în termeni substanţiali: universal este ceva comun mai multor lucruri a) în întregul său; b) simultan şi c) substanţial.

Dialectica în secolul al XII-lea

În clasificarea artelor liberale, *dialectica* făcea parte, alături de gramatică şi retorică, din grupul disciplinelor numite *trivium*, reprezentând un nivel pregătitor pentru educaţia tinerilor, înainte ca ei să aibă acces la *quadrivium* (geometria, aritmetica, astrologia

10. Boethius, *loc. cit.*, p. 33.
11. Aristotel, *Despre interpretare*, 17a38-b1.

şi muzica sau ştiinţa armoniei). În secolul al XII-lea, dezvoltarea instituţiilor de educaţie, alături de emergenţa studiilor de drept civil şi eclesiastic (studii canonice), facilitate de reforma gregoriană şi de recuperarea codului civil al lui Justinian, au constituit condiţiile unei „insurecţii" a dialecticii. Artele liberale au fost văzute ca o totalitate sistemică a învăţăturii, întemeiată pe autorităţi ca Boethius, Cassiodor, Augustin, Isidor din Sevilla, iar Biserica le-a acordat statutul de instrucţie preliminară pentru studiul Bibliei. De fapt, aici, Evul Mediu latin continuă tradiţia culturală născută în Antichitatea târzie a Imperiului Roman creştinat, academic şi mistic deopotrivă. În plus, formalismul şi tradiţionalismul medieval nu sunt nici pe departe adăugiri ale Bisericii creştine, ci moşteniri ale Antichităţii târzii pe care Biserica a fost în situaţia de a le administra când societatea laică nu mai putea face acest lucru[12].

Până în secolul al XII-lea s-a menţinut totuşi o separaţie între artele liberale şi teologie. Prin teologie se înţelegea, după perioada carolingiană, păstrarea tradiţiei patristice, iar prin dialectică, fixarea definiţiilor pentru termeni şi concepte. Perioada infiltrării dialecticii în discursul clericilor este cea a şcolilor-catedrale, unde interesul timpuriu pentru dialectică a lăsat semne serioase: în secolul al XII-lea, textele şi dogmele teologice sunt abordate cu ajutorul dialecticii, care devine pentru unii preocupare autonomă.

Astfel, dacă perioada secolelor IX-XII fusese preponderent tradiţionalistă (deşi încă de la Augustin exista problema raportului raţiune-credinţă), secolul al XII-lea generează serioase dispute între dialecticieni şi antidialecticieni. A fost posibil ca Bérenger, profesor la şcoala-catedrală din Tours, să susţină, încă din secolul al XI-lea, nu numai utilizarea dialecticii în teologie, dar şi faptul că raţiunea, prin dialectică, este superioară doctrinei Bisericii şi deci principiului autorităţii. Opoziţia puternică pe care a întâmpinat-o i-a determinat pe mulţi să condamne dialectica drept instrument al ereziei.

12. *Cf.* Leif Grane, *Abelard. Philosophy and Christianity in the Middle Ages*, G. Allen, Londra, 1970, p. 12.

Exista, prin urmare, în aceeaşi perioadă, un puternic curent antidialectic. Lanfrancus, fondatorul mănăstirii din Bec, se opune lui Bérenger şi subordonează dialectica teologiei (autorităţii divine). Petru Damian a scris un tratat numit *Scrisoare despre omnipotenţa divină*, a cărui temă principală era dacă Dumnezeu poate readuce o femeie la virginitate după ce ea a fost coruptă. Sfântul Ieronim, contemporan cu Augustin, spusese că nu. Evident, era vorba despre o problemă logică: „poate Dumnezeu schimba trecutul?", adică: este posibilă restaurarea unui eveniment *după* ce acesta s-a petrecut? Răspunsul negativ al lui Ieronim se bazase pe faptul că, pentru Dumnezeu, nici unul dintre evenimentele deja petrecute nu este *dezirabil* să fie schimbat: el nu mai poate fi subiect al unei *decizii*. Boethius soluţionase asemănător aceste probleme, în *Consolarea filosofiei*, din perspectiva distincţiei între providenţă şi destin.

Damian, personajul din secolul al XI-lea, nu este mulţumit cu acest gen de răspunsuri, considerând că ele atentează la omnipotenţa divină. După părerea lui, Dumnezeu poate face orice, inclusiv să schimbe trecutul. Dumnezeu este atemporal, în el nu există trecut, prezent şi viitor, prin urmare nici evenimente trecute; în acest fel, pentru Dumnezeu *totul este încă posibil*, deci el poate schimba ceea ce *pentru noi* este deja trecut. Am putea spune, în acest caz, că Dumnezeu ar trebui să schimbe toate lucrurile rele în lucruri bune, toate eşecurile în reuşite. Dacă n-o face, acceptă răul, deci este un Dumnezeu rău. Damian nu este însă un om al dialecticii, el e „de modă veche", critică utilizarea dialecticii în teologie şi consideră că aceasta nu trebuie să aibă decât cel mult un rol instrumental: cel de *ancilla theologiae*. El a dus o intensă muncă de reformator, fiind un avocat al pietăţii ascetice, susţinând că, în confruntarea cu cunoaşterea revelată, logica trebuie să cedeze. Omnipotenţa lui Dumnezeu nu e limitată de principiul contradicţiei.

Un alt antidialectician a fost Guillaume de St. Thierry (1085-1148), cel care a formulat plângerile împotriva lui Abélard, într-un text numit *Disputatio adversus Petrum Abelardum* (*Discuţie împotriva lui Abélard*). El spune că gândirea umană este exprimată

prin categorii, or acestea nu se pot aplica lui Dumnezeu[13]. Legile logicii sunt create şi ar putea fi schimbate oricând, astfel că nimic nu îl poate constrânge pe Dumnezeu. Trebuie admis că Dumnezeu este deasupra oricărei naturi şi, din acest punct de vedere, ar putea face orice.

Aceste teze nu sunt simple atacuri, cu orice preţ, asupra dialecticii. Ele vin din tradiţia neoplatonicienilor, de la Grigore de Nyssa şi Pseudo-Dionisie Areopagitul: pentru ei, Dumnezeu se află *deasupra* fiinţei şi deasupra oricărei inteligibilităţi. Logica, prescriind legi pentru adevărurile inteligibile, nu poate fi aplicată asupra lui Dumnezeu. Conform acestei tradiţii, a judeca despre Dumnezeu cu ajutorul logicii înseamnă a-l coborî la nivelul creaţiei. Dumnezeu nu poate fi înţeles, ci poate fi doar obiect al *voinţei*.

Odată ce traducerile şi comentariile lui Boethius încep să circule intens, constituind *corpus*-ul standard până în 1150, când se traduce şi restul *Organon*-ului, problema dialecticii devine practic problema tuturor. Termenii discuţiei sunt *dacă* şi *în ce măsură* autoritatea poate fi întemeiată pe raţiune; în vreme ce tradiţionaliştii repetau şi copiau cuvintele sfinte, dialecticienii sunt creativi, refuză să „omoare" adevărul prin reproducere şi încearcă să revitalizeze tradiţia.

Abélard este unul dintre gânditorii care influenţează enorm preocuparea pentru dialectică şi fascinaţia pentru valoarea ei instrumentală, având la dispoziţie numai ceea ce lăsase Boethius. Ca şi Abélard, mulţi au crezut că dialectica le poate permite să întreprindă mai mult decât o simplă explorare a adevărurilor de credinţă: o *argumentare* a lor, adică dovedirea *adevărului* enunţurilor conţinute în revelaţii, fără considerarea lor iniţială.

Dacă teologia din prima perioadă construise un discurs întemeiat pe citarea Bibliei şi a Sfinţilor Părinţi, acum există tendinţa de a găsi temeiuri în raţiunea pură. Anselm, de exemplu, nu numai că aduce argumente pentru natura divinităţii, dar nu

13. Teză întâlnită la Pseudo-Dionisie Areopagitul, dar şi la Boethius, în *Despre unitatea sfintei treimi*, cap. IV.

citează autorităţi decât extrem de rar. Totuşi, Anselm este un admirator al lui Lanfrancus. Pentru el, autoritatea este încă indiscutabilă ; el pornea de la principiul „cred ca să înţeleg" (dacă pot înţelege, trebuie să mulţumesc lui Dumnezeu, iar dacă nu pot înţelege, cad în adorare, interpretează Reinhold Seeberg[14]).

Abélard are altceva de spus: autoritatea este un corp de enunţuri individuale care pot intra în contradicţie şi pe care dialectica are chemarea să le armonizeze. Astfel, în textul său *Sic et non* (*Da şi nu*) pune faţă în faţă autorităţi care se contrazic, ilustrând caracterul precar al tradiţiei. El încerca să rezolve contradicţiile respective prin raţiune, cu ajutorul distincţiilor, al observării atente a implicaţiilor. Nu autoritatea tradiţiei este discutabilă, însă contradicţiile apar pentru că noi nu reflectăm destul asupra ei. *Sic et non* este, prin urmare, o încercare de a salva tradiţia prin utilizarea dialecticii. Deşi a fost considerat multă vreme drept cel mai îndrăzneţ text abelardian, totuşi exegeza modernă a încercat să echilibreze percepţia asupra lui, arătând că metoda sa de lucru, *quaestio*, fusese utilizată încă în literatura patristică, ba chiar de către maestrul lui Abélard, Anselm din Laon[15]. Curajul lui Abélard este însă cel de a fi dus utilizarea dialecticii dincolo de toţi predecesorii săi, exemplul său favorit pentru justificarea acestei practici fiind imaginea lui Hristos însuşi adresând întrebări preoţilor templului. În plus, face trimiteri la *Quaestiones in Heptateuchum* al lui Augustin, un text popular în epocă, parafrazând aluziv prologul acestuia[16].

Intenţiile lui Abélard însă nu fuseseră destul de clar formulate. În plus, utilizarea dialecticii în alt tratat al său, *Etica*, a îngrijorat pe mulţi, astfel încât cazul său a fost adus la cunoştinţa lui Bernard de Clairvaux, o figură importantă a momentului, mistic şi autor al unor texte de teologie mistică. Acuzat de erezie,

14. Citat de Leif Grane, *op. cit.*, pp. 24-25.
15. Beryl Smalley, *Studies in Medieval Thought and Learning. From Abelard to Wyclif*, The Hambledon Press, Londra, 1981, p. 1.
16. Beryl Smalley, *op. cit.*, pp. 3-4, demonstrează acest lucru, arătând că Abélard vedea *Sic et non* ca pe o versiune modernă a textului augustinian.

Abélard a fost urmărit şi anatemizat tot restul vieţii. De fapt, această dispută între dialeticieni şi antidialecticieni i-a opus, prin tradiţie, pe dionisieni, pe de o parte, şi augustinieni sau boethieni, pe de altă parte. Prin tradiţie doar, căci actorii principali ai disputei nu îşi asumau explicit vreo apartenenţă.

Problema universaliilor

Una dintre cele mai importante probleme ale tradiţiei medievale este aşa-numita „ceartă a universaliilor" şi, pentru secolul al XII-lea, ea trebuie înţeleasă în strictă legătură cu disputa dialecticii. Problema se referă la natura conceptelor generale sau, altfel spus, a tipului de existenţă pe care o au ideile şi conferă, implicit, un statut limpede celor care le asumă. Ce raport există între obiectele individuale şi *universalii*[17]? Deşi nu este vorba de o problemă strict medievală, căci ea fusese discutată pe larg în Antichitate, o „ceartă" analogă fiind cea dintre transcendenţa ideilor platoniciene şi imanenţa formelor aristotelice, apoi, deşi ea nu aparţine doar „scolasticii clasice", ci întregului Ev Mediu şi istoriei filosofiei în general, totuşi secolul al XII-lea cunoaşte fascinante dezvoltări proprii ale problemei.

Medievalii nu cunoşteau direct substanţa acestor tematizări antice. Sursa lor principală este, cum spuneam, fragmentul din *Isagoga* lui Porfir[18], tradusă în latină de Boethius, în care acesta, comentând *Categoriile* lui Aristotel, sesizează problema în toată amploarea sa, dar evită să dea un răspuns: „în ce priveşte genurile şi speciile, fie că subzistă, fie că sunt simple gânduri, fie

17. Semnificaţia universalului, aşa cum era ea discutată în secolul al XII-lea, este cea dată de Aristotel în *Despre interpretare*, 17a 38-b1: „Ceea ce poate fi predicat despre mai mulţi". Boethius fusese traducătorul textului în latină, dar şi autorul unei definiţii nuanţate, formulată în cel de-al doilea comentariu la *Isagoga* lui Porfir (*cf.* definiţia lui Boethius de la p. 33, volumul de faţă).
18. Traducere de Gabriel Chindea, în *Porfir Fenicianul, Isagoga*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2002.

că, subzistente fiind, sunt corpuri sau lipsite de corp, şi, în sfârşit, dacă sunt separate sau se află în lucrurile sensibile şi sunt imanente acestora, mă voi feri să o spun, deoarece o asemenea problemă este cât se poate de adâncă şi are nevoie de o altă cercetare, mai întinsă". Oricum, formulată de Porfir *in extenso*, problema cu cele trei întrebări ale sale a fost preluată de scolastici prin intermediul lui Boethius şi pusă în centrul unor discuţii durabile.

Trebuie să observăm că fiecare întrebare din fragmentul lui Porfir suportă două sensuri diferite: unul logico-semantic, conform căruia întrebările despre universalii pot viza cel mult o realitate inteligibilă de tip imanent (*esenţa* de tip aristotelic), respectiv un sens neoplatonician conform căruia întrebările pot viza realităţi inteligibile de tipul ideilor aflate în intelectul divin[19]. Cele două interpretări latine ale lui Boethius, mai ales *Al doilea comentariu la Isagoga*, conţin însă o discuţie dialectică, într-un context pur aristotelic, scopul lui Boethius fiind acela de a formula răspunsul evitat de Porfir *în maniera* lui Aristotel[20].

Punctele de sprijin ale discuţiei medievale erau prin urmare două: mai întâi, definiţia lui Aristotel din *Despre interpretare*, apoi comentariul lui Boethius la *Isagoga*. Pe baza definiţiei aristotelice, problema era dacă numai termenii, sau şi entităţile extralingvistice pot fi predicate despre „mai mulţi". Conform definiţiei boethiene, întrebarea se putea formula dacă există

19. Sugestia aplicării unei grile neoplatoniciene la fragmentul lui Porfir se găseşte la Alain de Libera, *Cearta universaliilor*, Editura Amarcord, Timişoara, 1998, pp. 32-38. Am discutat pe larg această problemă, în raport cu interpretarea dată de Boethius, în: Claudiu Mesaroş, *Filosofii Cerului. O introducere critică în gândirea Evului Mediu*, cuvânt înainte de Alexander Baumgarten, Editura Universităţii de Vest, Timişoara, 2005, pp. 98-111.
20. Când Boethius comentează *Isagoga* lui Porfir, el nu îşi propune altceva decât să ofere un răspuns plauzibil în acord cu doctrina lui Aristotel, mărturisind totodată că a urmat interpretarea lui Alexandru din Afrodisia.

lucruri care se potrivesc definiţiei[21]. Sub acest văl au cunoscut medievalii latini întreaga problemă.

Chiar şi aşa, opţiunile deschise de către aceste întrebări conţin profunde implicaţii teologice şi metafizice, motiv suficient cititorilor medievali pentru a le aborda în continuitate cu credinţele lor fundamentale. Mai întâi, aceste întrebări conţin câteva probleme ontologice şi gnoseologice. Apărarea obiectivităţii cunoaşterii implică postularea existenţei unor „lucruri" generale care să corespundă *conceptelor* generale, ceea ce atrage după sine unele complicaţii metafizice, o „înmulţire" a entităţilor, conform lui Ockham. Pe de altă parte, menţinerea unei metafizici coerente, fără entităţi „suplimentare", atrage după sine complicaţii gnoseologice. Opţiunile medievale au fost împărţite în ce priveşte răspunsul formulat[22].

Realismul este, poate, poziţia cea mai firească, gândindu-ne nu numai la tradiţia filosofică neoplatoniciană, dar şi la implicaţiile sale direct teologice[23]. Iniţial unanim acceptată, poziţia realistă susţine că universaliile *au existenţă reală* şi *preexistă obiectelor individuale*, conform unei ierarhii ontologice tradiţionale. Universaliile au mai multă realitate decât indivizii, reprezentând arhetipurile acestora, în acord cu doctrina creaţiei prin Verb. Pe acest sol au apărut, astfel, diverse forme de realism la Ioan Scottus Eriugena, Anselm de Canterbury, Guillaume de Champeaux, Bernard de Chartres sau Ioan din Salisbury. Au existat autori în viziunea cărora numai realismul este compatibil cu doctrina creştină, întrucât numai postulând realitatea genurilor şi speciilor se pot înţelege chestiuni fundamentale cum ar fi moştenirea

21. *Cf.* Paul Vincent Spade, „Introduction" la *Five Texts on the Medieval Problem of Universals*, Indiannapolis-Cambridge, 1994, p. X.
22. Conform enumerării lui Ioan din Salisbury, soluţiile adoptate ar fi, cu toate nuanţele, în număr de treisprezece. Cele trei poziţii fundamentale sunt însă realismul, nominalismul şi conceptualismul.
23. Ilustrativă este, în acest sens, ontologia lui Scottus Eriugena.

păcatului originar. Un astfel de caz tipic al secolului al XII-lea a fost Odon din Tournai[24].

Pe de altă parte, există şi motive *filosofice* pentru susţinerea realismului. Unul dintre acestea este nevoia asigurării unei corespondenţe între intelect (judecăţi, raţionamente) şi realitate, altminteri adevărul judecăţilor noastre nu ar avea nici un fundament. Trebuie deci ca forma judecăţilor noastre adevărate să fie identică

---

24. Odon din Tournai, „De peccato originali", în J.P. Migne, *PL*, vol. 160, col. 1081D-1082B, 1084A. Există o continuitate biologică (o moştenire corporală), spune el, între Adam şi noi. Totuşi, sufletul nu este moştenit, fiind *unic* pentru fiecare individ (*creat* de către Dumnezeu la începutul vieţii fiecărui individ uman). Cum se mai poate susţine, în acest caz, că păcatul primordial este *moştenit*, dacă sufletul nostru apare doar în momentul naşterii biologice? Odon explică aceasta prin faptul că este posibilă existenţa unor accidente la fiecare individ al unei specii, fără ca aceste accidente să aibă statutul de *esenţe* (ceea ce Aristotel numise *proprii*). Se poate spune astfel că, dacă fiecare individ al speciei are un anumit accident, *specia* însăşi are acel accident. Păcatul face parte din această categorie: el este moştenit de către fiecare individ al speciei, deşi nu este definitoriu pentru specia „om" (asemenea facultăţii de a râde, considerată de Aristotel în mod similar şi numită „propriu"). În acest fel, fiecare individ, indiferent de momentul naşterii sale şi indiferent de modul său de viaţă, moşteneşte acest „accident specific" (sau „propriu"). Sufletul nostru nu provine direct de la Adam, ci de la Dumnezeu, dar el este oarecum „infectat" de acest accident indus la nivelul întregii specii de către protopărinţi. Presupoziţia acestei teorii este că, dacă *toţi* indivizii unei specii au, la un moment dat, un anumit accident, se poate spune că *întreaga specie* are accidentul respectiv. El nu devine o notă *esenţială*, deoarece specia respectivă nu poate fi definită prin ea şi, mai mult, ar putea continua să existe, ca specie, fără nota respectivă. Ea rămâne deci *accident*, dar, găsindu-se la *toţi* indivizii, este un accident specific. Adam şi Eva au fost, la momentul iniţial, singuri, deci reprezentau *toţi* indivizii speciei om. Păcatul lor a însemnat păcatul *speciei* om. Fiecare dintre noi îl moştenim, nu ca esenţă, ci ca accident specific.

cu forma logică a lumii. Doctrina transcendentaliilor provine tocmai din acest deziderat de izomorfism între lume şi intelect: este nevoie ca orice cunoaştere să „înceapă" dintr-un punct stabil, invulnerabil[25]. Există o *conformitate* între fiinţă şi intelect, numită *adevăr*, între fiinţă şi voinţă, numită *bine*, respectiv a fiinţei cu sine (*unitatea*). Acestea sunt transcendentaliile.

Desigur, există şi dificultăţi ale realismului, atât filosofice, cât şi teologice. Una din cele mai acute este dată de problema termenilor privativi şi de termeni ca „păcat", „rău", „eroare". Acceptând un realism nenuanţat, se poate ajunge din nou la maniheism, ceea ce, evident, nu este dezirabil pentru teologul creştin. Nu este întru totul sigur dacă o asemenea formă pură a realismului a fost vreodată susţinută în Evul Mediu, dar ea a fost cu siguranţă utilizată cel puţin din motive polemice.

Dar dovada că medievalii percepeau, din traducerea şi comentariile lui Boethius, un sens pur dialectic al problemei este faptul că într-un context religios s-a putut ajunge şi la adoptarea poziţiei opuse, cea *nominalistă*. Totuşi, nominalismul este mai degrabă o denumire generică pentru gânditorii care s-au opus diferitelor forme de realism, cum sunt Abélard şi William Ockham. Ei critică realismul, dar nu rămân, în definitiv, la poziţii pur nominaliste. Mai degrabă pentru Roscelin, dacă e să-l credem tot pe Abélard, universaliile sunt *flatus vocis*, simple emisii vocale fără corespondent obiectiv (cât timp *vox* păstrează sensul de „sunet articulat", dar nu şi *semnificativ*, iar Abélard numeşte prin *sermo* un *vox* semnificativ)[26]. Atitudinea nominalistă preface

25. „Ceea ce intelectul concepe în primul rând, ca fiind cel mai bine cunoscut şi pe care se întemeiază toate celelalte cunoştinţe, este fiindul (*ens*)", a spus mai târziu Toma din Aquino în *De veritate*, 1.1.

26. Un exemplu medieval pentru *vox* este *Bu ba blitrix* (sau, alt exemplu, de data aceasta din logica matematică a secolului XX: „a carulá"). Astfel încât devine limpede că nominalismul încerca discreditarea realismului printr-o sintagmă cu un puternic accent ironic. Paul Vincent Spade precizează că *flatus vocis* s-ar putea traduce şi prin „-vânturi- verbale", amintind că în Evul Mediu nu

studiul realităţii în studiu al individualului concret. Acesta este motivul pentru care poziţia nominalistă, cel puţin în formele sale excesive, a fost considerată absurdă. Roscelin, primul nominalist, a fost caracterizat de Abélard drept *pseudo-christianus* şi *pseudo-dialecticus*, iar Abélard scria că nominalismul lui Roscelin nu admite nici măcar existenţa *părţilor*, acestea fiind, ca şi genurile şi speciile, simple cuvinte. Teologic, pericolul era reprezentat de faptul că, neadmiţând realitatea universaliilor şi părţilor, divinitatea trebuia concepută ca un individual, anulându-i aspectul absolut şi cel trinitar.

Conceptualismul este poziţia intermediară, adoptată de Abélard, conform căreia universalul, fiind „predicabil despre mai mulţi", nu poate fi în lucruri, căci atunci lucrurile s-ar putea predica între ele, ceea ce ar constitui o eroare semnalată chiar de Aristotel. Universalul nu poate fi redus nici la un simplu cuvânt, deoarece nu cuvintele sunt generale, ci judecăţile. Universalul nu este real, el apare prin atribuire, fiind o creaţie a intelectului uman, un simplu concept.

Este important să menţionăm că opţiunea pentru una sau alta dintre aceste poziţii nu a fost niciodată o simplă joacă a ipotezelor. De cele mai multe ori, miza alegerii era una teologică şi pe acest motiv calificarea gânditorilor dinaintea secolului al XIV-lea (când aceste opţiuni au devenit explicite) drept „nominalişti" sau „realişti" este uneori considerată un anacronism[27]. M.D. Chenu a argumentat, de exemplu, că nominalismul secolelor al XI-lea şi al XII-lea nu este unul logic sau filosofic, ci în primul rând teologic, având drept miză ideea că predicaţia nu afectează conţinutul credinţei[28]. Odată cu apropierea de cultura arabă,

---

exista încă rafinamentul abţinerii faţă de o asemenea sintagmă şi precizând că nu este deloc sigur că nu acesta ar fi fost sensul avut în vedere de Abélard.

27. De exemplu, Jean Jolivet, „Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu : Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée", în *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1/1992, pp. 111-155.

28. M.D. Chenu, „Grammaire et théologie", în *La théologie du douzieme siècle*, Paris, 1957, pp. 90-107. *Apud* Jean Jolivet, *op. cit.*, p. 113.

Evul Mediu latin cunoaşte însă versiuni inedite ale realismului. O astfel de nuanţare este teoria triplei stări a universalului, preluată din comentariile lui Ammonios, Elias şi David la *Isagoga*, conform căruia universalul are existenţă reală, dar nu numai transcendentă. Nu mai este vorba de un neoplatonism ci, de data aceasta, avem în faţă încercări laborioase de apropiere între platonism şi aristotelism. Al-Farabi, considerat de arabi drept „al doilea magistru" după Aristotel şi înaintea lui Avicenna, a fost promotorul distincţiei între cele trei modalităţi ale universalului – *ante rem* (anterior lucrului, ca existenţă metafizică transcendentă), *in re* (imanent lucrului) şi *post rem* (posterior lucrului, universalul din intelect)[29].

Teologie şi logică

Exegeza modernă asupra lui Abélard a cunoscut două accente: unii l-au considerat încă un eretic, alţii vorbesc despre el ca despre un raţionalist sau precursor al raţionalismului. Indiferent de orientare, nimeni nu evită să menţioneze meritele sale de logician şi contribuţiile la edificarea metodei scolastice de expunere (*quaestio*). Printre raţionaliştii secolului XIX existau figuri importante ca Victor Cousin, Charles de Rémusat sau Maurice de Wulf, care vedeau în Abélard un fel de herald al raţionalismului. Pe de altă parte, au existat exegeţi care au încercat să dărâme mitul „liber-cugetătorului" Abélard, cum ar fi E. Portalié, M.D. Chenu, Grabmann, de Ghellinck sau Gilson. De fapt, Abélard nu a fost nici un rebel împotriva autorităţii eclesiale, nici un raţionalist în sensul modern al cuvântului, cum dădeau de înţeles raţionaliştii, dar nici un eretic, aşa cum încerca să spună E. Portalié[30].

---

29. În lumea latină, teoria a pătruns abia în secolul al XIII-lea şi a avut numeroase versiuni, de la Albert cel Mare la Toma din Aquino sau la Bonaventura.
30. Pentru diferenţa conceptuală dintre eroare şi erezie, *cf.* David Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, Longman, Londra-New York, ediţia a II-a, 1988, p. 114.

La Abélard, ca şi la toţi gânditorii medievali, între raţiune şi credinţă există o relaţie reciprocă. În particular, Abélard consideră că teologia este reductibilă la dialectică, în sensul că adevărurile de credinţă, inclusiv misterele, pot fi înţelese de intelect. Astfel, dacă principiul lui Anselm fusese *Credo ut intelligam*, („Cred ca să înţeleg"), Abélard insistă pe forma inversată a acestei formule: pentru el este mai importantă înţelegerea, pătrunderea dialectică a adevărurilor. Credinţa trebuie să se bazeze pe raţiune, astfel încât identificarea filosofiei cu teologia nu are loc în sensul urcării filosofiei la rangul de teologie (ca la Eriugena), ci în sensul descinderii teologiei la nivelul logicii sau filosofiei, întrucât filosoful este „cel a cărui inteligenţă pătrunde lucrurile subtile"[31]. Această formulă boethiană îl încredinţează pe Abélard că teologia, înţeleasă ca tezaur de *învăţături textuale moştenite*, este inertă fără practicarea filosofiei.

Toate acestea nu înseamnă că Abélard ar fi vrut să pună în criză importanţa credinţei sau că nu a fost conştient şi atent la pericolul căderii în erezie. Ceea ce şi-a propus este de fapt *apărarea* credinţei cu ajutorul unui instrument mai puternic: logica. Şi, cu nici un preţ, nu putea să accepte renunţarea la ea, fiind convins că cei care o resping fac astfel numai pentru că nu o înţeleg. El avea convingerea că credinţa nu trebuie să însemne asumarea oarbă a unor propoziţii pe care nu le înţelegem. A crede înseamnă *id quod mente firmiter tenemus* („ceea ce mintea consimte cu putere"). Trebuie să înţelegem ceea ce credem şi, în consecinţă, credinţa vine din raţiune. Logica este *de drept* instrumentul indispensabil al teologiei.

Prin educaţie, Abélard este un dialectician care se opune realiştilor contemporani cu el şi de aceea, în măsura în care respinge realismul, o face cu scopul de a respinge poziţiile unor oponenţi ca Guillaume de Champeaux sau Gilbert de Poitiers. Abélard nu face parte din acea categorie de filosofi a căror problemă este dacă are dreptate Platon sau Aristotel; pentru el este esenţial dacă are dreptate Abélard sau Guillaume de

31. *Cf.* ediţia de faţă, p. 45.

Champeaux. Pentru a învinge, Abélard se foloseşte cu succes de Aristotel, atât cât moştenirea manuscrisă precară îi îngăduise să îl cunoască; dar faptul că nu se avântă în teme platoniciene (oricum prea puţin cunoscute la vremea lui) este mai degrabă o strategie de ocultare a surselor oponenţilor săi decât o desconsiderare directă a lui Platon[32].

În perioada în care scrie Abélard, *logica vetus* ocupa încă toată *curricula* şcolară. În *Dialectica*, el numeşte şapte lucrări utilizate de latini în textele de logică: *Isagoga* lui Porfir, *Categoriile* şi *Despre interpretare* de Aristotel, precum şi patru lucrări de Boethius (*Cartea despre diviziuni*, *Topica*, *Silogismele categorice* şi *Silogismele ipotetice*). Îndatorat profund lui Boethius şi Priscian, Abélard a folosit textele lor în toate interpretările sale asupra lui Aristotel şi Porfir. De altfel, din *Organon*, el nici nu avusese contact decât cu cele două lucrări aristotelice menţionate. Deşi, din *Organon*, el nu discută decât cele două lucrări aristotelice amintite, pare oarecum familiarizat cu conţinutul *Analiticii prime* şi *Respingerilor sofistice*[33].

În *Logica „ingredientibus"*, el se întreabă dacă logica este o parte autonomă a filosofiei sau un simplu instrument al ei. Dacă este ştiinţă separată, atunci ea poate fi „pusă la lucru" autonom, existând posibilitatea, de pildă, de a descoperi adevăruri în mod

32. Jean Jolivet avansează ipoteza că Abélard cunoştea principalele surse platoniciene disponibile contemporanilor săi, dar le ignoră din principiu: voia să-şi combată adversarii numai pe terenul dialecticii (*Cf.* J. Jolivet, *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Paris, 1994, pp. 53, 60, 61-62).

33. *Cf.* Janet Coleman, *Ancient and Medieval Memories*, Cambridge University Press, New York, 1992, p. 235. Autorul prezintă şi discută opinia lui Mews, care crede că Abélard nu cunoştea *logica nova*, dar construieşte numeroase paralele cu problemele conţinute în *Analitica primă* şi *Respingerile sofistice*. De asemenea, pare evident că Ioan din Salisbury utilizează în *Metalogicon*, II, 10, conţinutul acestor două texte aristotelice, asupra unor teme care se regăsesc şi la Abélard.

independent de revelaţie. Antecedentele acestei întrebări se găsesc în disputa dintre stoici şi şcolile peripatetice, dispută pe care Boethius o soluţionase (adoptând, probabil, poziţia lui Ammonius). În tripartiţia filosofiei, stoicii susţinuseră că logica este o parte autonomă a filosofiei, cu obiect şi finalitate proprii, la fel ca fizica şi etica. Pe de altă parte, tradiţia peripatetică susţinea caracterul instrumental al logicii în sistemul cunoaşterii. Urmându-l pe Ammonius, Boethius optase pentru ambele variante. Invocând analogia cu părţile corpului uman (de exemplu, mâna), spusese că logica este şi *parte* a filosofiei, dar şi *instrument* al ei. La fel procedează şi Abélard. Pentru el, logica este atât o *ştiinţă particulară*, cu obiect de studiu propriu, cât şi o *metodă* generală pentru toate ştiinţele. Mai mult, conform aceleiaşi analogii, nimic nu se opune ca logica să fie şi propriul ei instrument, căci logicianul se foloseşte tot de logică pentru a argumenta.

Astfel, logica înseamnă dialectică, fie în *sens restrâns* (cel care se referă la dialectică în calitate de instrument pentru elaborarea argumentelor probabile, instrument al retorului sau oratorului), fie în *sens larg* (stoic), pentru care dialectica sau *logica* este o *ştiinţă*. În acest sens larg, logica se ocupă cu construirea argumentelor (*de ratione argumentorum componenda*), putând fi definită ca ştiinţă a discursului (*ratio disserendi*), sau ştiinţă lingvistică (*ars sermocinalis*), la fel ca şi gramatica. Deosebirea faţă de gramatică este aceea că dialectica este o abordare mai subtilă a întrebării *ce şi cum semnifică numele*. Gramatica şi dialectica ar trebui de fapt să colaboreze, alcătuind o *ştiinţă despre limbaj*[34].

34. Abélard a şi compus, de altfel, un tratat de gramatică, astăzi pierdut. Asocierea între dialectică şi gramatică este în mod plauzibil condiţionată de tratatul *Despre interpretare* al lui Aristotel, unde Stagiritul construieşte teoria sa despre enunţuri utilizând o terminologie afină cu cea a gramaticii. Abélard polemizează totuşi cu Aristotel spunând că „*alb* determină albitatea în legătură cu o *substanţă la timpul prezent*, întrucât este numită albă doar pentru albitatea ei prezentă", în vreme ce Aristotel spusese că numele nu semnifică timpul. Cealaltă sursă autorizată a lui

Sarcina ei este stabilirea adevărului şi falsului în discurs (atât în sensul de *construcţie*, de descoperire a argumentelor, cât şi în cel de *confirmare* a lor, de *identificare* a valorii de adevăr). Valoarea de adevăr a unui argument depinde de două lucruri: *dispoziţia termenilor* şi *natura lucrurilor*. Pentru aceasta, logica are în vedere numele, propoziţiile, descoperirea argumentelor şi, în final, confirmarea lor prin investigarea proprietăţilor lucrurilor pe care mintea le semnifică prin cuvinte; putem vorbi astfel de o relaţie a logicii cu fizica[35].

Universaliile şi critica realismului

Deşi celebritatea lui Abélard datorează mult implicării sale în marea dispută asupra universaliilor, nu este uşor de precizat care a fost poziţia sa definitivă. Modul său de participare la această discuţie este unul polemic, argumentele pe care le-a formulat fiind în primul rând menite a *respinge* poziţiile altora, mai degrabă decât a le întregi pe ale sale. Se poate spune, cu siguranţă, că Abélard s-a opus în egală măsură nominalismului lui Roscelin şi realismului lui Guillaume de Champeaux.

Abélard a glosat de trei ori *Isagoga* lui Porfir. În ultimele două glose a criticat mai multe variante ale doctrinei realiste, contextul fiind cel al marilor problematizări medievale (secolele XI-XII), asupra statutului universalului, plecând de la textul lui Porfir tradus în latină de Boethius. În *Logica „ingredientibus"* sau „Glosa de la Milano" (1120, a doua dintre cele trei glose asupra lui Porfir), Abélard comentează *Isagoga* în traducerea şi

---

Abélard este Priscian. *Cf.* Irene Rosier-Catach, „Abélard et les grammairiens : sur le verbe substantif et la predication", *Vivarium*, 41, 2, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2003, pp. 175-248.

35. Martin Tweedale, „Abelard and the culmination of the old logic", în N. Kretzman, A.K.J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1982, pp. 143-157.

cu comentariul lui Boethius, menţionând cele trei întrebări puse de Porfir şi adăugând o a patra, ce avea să ajungă la fel de celebră: *Ar mai avea sens numele universale dacă ar dispărea toţi indivizii?* (de exemplu, ar mai exista numele „trandafir" dacă toţi trandafirii ar dispărea?)[36]. Prima întrebare a lui Porfir dă cheia tuturor celorlalte. Ceea ce face Abélard aici nu este expunerea imediată a unei poziţii proprii. Opţiunea sa se configurează în urma *respingerii* unor poziţii pe care le descrie şi analizează succesiv.

Universaliile ca esenţe comune nu au realitate

În primul rând, Abélard demonstrează că universaliile nu sunt lucruri (*res*). Pentru a demonstra aceasta, el utilizează definiţia universalului dată de Aristotel în *Despre interpretare* (17a, 37-40): un universal este ceea ce, prin natură, poate fi predicat despre mai mulţi, în sensul că există mai mulţi individuali în fiecare specie (fără a exclude posibilitatea existenţei unor specii cu un singur individ). Particularul este definit după Porfir: ceea ce se poate predica despre un singur subiect sau lucru (Aristotel spusese doar că individualul nu este predicabil despre mai mulţi). Dacă aceste definiţii s-ar referi explicit la un sens predicativ al universaliilor, aşa cum pare la prima vedere, poate că Abélard nu ar fi avut pretext pentru discuţia care urmează. Dar el observă că sub denumirea de universal stau, în acord cu gradul de permisivitate al definiţiilor, „şi lucrurile şi cuvintele".

36. *Cf.* ediţia de faţă, p. 65-67. „Dacă şi genurile şi speciile, cât timp sunt genuri şi specii, trebuie să dispună de un anumit lucru real care să le corespundă în actul de numire sau, odată ce numitele lucruri au fost suprimate, universalul mai poate consta încă în semnificaţia din intelect? De pildă, cuvântul «trandafir» <mai are semnificaţie> când nu mai există nici un trandafir căruia să îi fie comun?" Abélard formulează de fapt mai multe întrebări suplimentare faţă de cele trei ale lui Porfir: 1) în acord cu *ce* există o asemănare între lucruri? 2) au genurile şi speciile ca atare *în mod necesar* un corespondent pe care să-l numească şi care să depindă de ele prin actul de numire? Faţă de aceasta din urmă, întrebarea privitoare la dispariţia individualilor reprezintă o particularizare.

Trebuie deci cercetat „cum definiţia de universal poate să se potrivească lucrurilor", începe Abélard.

Astfel, el îşi propune să respingă, pentru început, ceea ce numeşte „teoria veche a universaliilor" (*antiquam de universalibus sententiam*), adică poziţia realistă a lui Boethius (de fapt, a lui Guillaume de Champeaux), conform căreia trebuie admis că toţi indivizii unei specii au în comun *esenţa* speciei respective („toţi oamenii au în comun esenţa de om"), dar diferă prin multiplicitatea *accidentelor*. Astfel, Socrate este diferit de Platon numai prin înălţime, formă, culoare etc. (totalitatea accidentelor şi combinaţiilor lor). Dacă aceste accidente ar fi îndepărtate, nu ar mai exista nici o diferenţă între indivizi, deoarece diversitatea lor ar fi înlăturată odată cu ele. Una şi aceeaşi substanţă, să zicem *umanitatea*, se află şi în Socrate, şi în Platon, diferenţele fiind date de către accidente.

Abélard aduce patru obiecţii acestei teorii. În primul rând, dacă indivizii au în comun, la modul esenţial, *specia* lor, înseamnă că speciile, la rândul lor, au în comun *genul* din care fac parte. La noţiunea de „fiinţă însufleţită" participă deci, alături de oameni, toate animalele, cum ar fi „Brunellus-asinul" (exemplul favorit al lui Abélard). Prin urmare, între Socrate, Platon şi Brunellus există ceva comun: „animalitatea" (faptul că sunt vieţuitoare). Umanitatea este *esenţa* pentru Socrate şi Platon deopotrivă, dar, la un alt nivel, *animalitatea* devine esenţă pentru Socrate, Platon şi Brunellus asinul. În acest fel, mai multe specii, cum ar fi „om" şi „asin", au în comun faptul de a fi *animale* (ca gen al ambelor).

În cadrul aceluiaşi gen, speciile se diferenţiază deci prin trăsături contradictorii, cum sunt „raţional" şi „iraţional". Ceea ce înseamnă a spune că acelaşi universal, „animal" (care există în întregime atât în specia „om", cât şi în specia „asin"), este în acelaşi timp şi raţional, şi iraţional. Ca om, animalul este raţional, dar, ca asin, el este iraţional. Unul şi acelaşi *lucru* (căci universaliile sunt lucruri, în această ipoteză) este şi nu este, în acelaşi timp, identic cu el însuşi, deoarece are caracteristici contrarii. Or, conform definiţiei contrarietăţii, contrariile nu pot exista în acelaşi lucru în acelaşi timp. Nici un lucru nu poate fi totodată

alb şi negru, raţional şi iraţional. Or, dacă Guillaume e susţine poziţia sa drept una realistă, ar însemna că există lucruri, ca *animalitatea*, în care se regăsesc contrarii: raţionalul şi iraţionalul. În genul „animal" intră şi Socrate, şi Brunellus, primul fiind raţional, iar al doilea iraţional[37].

---

37. Mai mult, ne putem imagina şi alte consecinţe ale obiecţiei lui Abélard. Dacă „umanitatea" se găseşte *în acelaşi timp, identică* în toţi oamenii, aceştia nedeosebindu-se decât prin accidente, care sunt indiferente, înseamnă că unul şi acelaşi om poate avea accidente incompatibile între ele, fără ca „umanitatea" lui să fie alterată. Astfel, nu numai că Socrate poate fi alb şi negru în acelaşi timp (accidente de *calitate*), dar el se poate afla în acelaşi timp la Atena şi la Roma (accidente de *loc*). Obţinem astfel o contradicţie *în natură*, ceea ce ne obligă să renunţăm la a acorda realitate actuală universaliilor. Cu toate acestea, obiecţia lui Abélard pare a fi una lipsită de înţelegere faţă de terminologia clasică la care se referă. Termenii de materie, esenţă, accident, ajung la Abélard prin intermediul traducerii lui Boethius, pe care, din diverse motive, Abélard pare să o interpreteze deficitar. O simplă revenire la sensul exact al termenilor, cu precizările de rigoare, ar face respingerea formulată de Abélard fără obiect. De exemplu, obiecţia cum că, dacă universaliile sunt reale, atunci întrunirea unor caracteristici contrare (ca „raţional" şi „non-raţional") este nelegitimă nu se susţine deoarece accepţiunea clasică a teoriei universaliilor nu admite o realitate *sensibilă* a universaliilor. Un lucru sensibil nu poate avea două caracteristici contrare deoarece nu poate face parte din două specii concomitent. Genul însă poate include astfel de caracteristici, tocmai pe baza lor având loc *diviziunea genului*. Abélard tratează realitatea substanţelor, a genurilor şi speciilor în mod nediferenţiat şi confuz, considerând că toate caracteristicile speciilor unui gen sunt conţinute şi de către indivizii unei *singure specii*. O altă obiecţie a lui Abélard denotă o confuzie şi mai mare (dacă nu este cumva o speculaţie de tip sofistic intenţionată), anume, atribuirea diferenţei specifice *genului*. Astfel, el spune că definiţia prin gen proxim şi diferenţă specifică implică apelul la un termen (diferenţa specifică) care se referă şi la gen. De exemplu, sintagma „animal raţional" conţine termenul „raţional", care nu înseamnă altceva decât „animal care are facultatea de a

A doua obiecţie atacă tocmai principiul diferenţierii prin accidente şi spune că, la nivelul cel mai elementar, *însuşirile* sunt în număr de zece: substanţa, calitatea, cantitatea şi aşa mai departe, conform listei aristotelice a categoriilor. Chiar dacă „combinarea" sensibilă a acestor însuşiri diferenţiază indivizii, totuşi ele sunt reductibile la cele zece „generalissime" ce rămân nemultiplicate. În esenţa ei, cantitatea este una şi aceeaşi, calitatea la fel etc. Dacă deci Socrate şi Platon posedă realităţi semnificate prin fiecare dintre cele zece predicamente, realităţile în sine fiind aceleaşi, înseamnă că toate formele unuia sunt aceleaşi cu formele celuilalt. Prin urmare, Socrate nu diferă de Platon nici prin categoria cantităţii, nici prin cea a calităţii, nici prin celelalte categorii, deoarece formele în sine nu sunt diferite una de alta, cum nu sunt nici substanţele cărora le sunt ataşate. Astfel, în profunzimea lor, indivizii nu diferă între ei, ceea ce înseamnă că nu există principiu de individualizare.

A treia obiecţie încearcă să atace principiul multiplicării pornind de la definiţia universalului. Dacă înţelegem universalul ca fiind *unic* şi totuşi „comun pentru mai mulţi", atunci, în virtutea relaţiei de întemeiere, am putea să numim „comun pentru mai mulţi" şi pe Socrate, întrucât şi el, precum universalul, este *unic*, dar are o multitudine de accidente. Astfel, criteriul multiplicării *unicităţii* prin accidente ar putea fi aplicat la fel de bine şi în cazul universalului, şi în cazul individualului, ceea ce anulează diferenţa dintre ele[38].

---

fi raţional", adică tot „animal raţional". Sintagma iniţială („animal *raţional*") s-ar putea explicita astfel: „animal *animal raţional*", la infinit. Desigur, *Metafizica* lui Aristotel (unde se face precizarea că diferenţa specifică nu caracterizează genul) nu se tradusese încă în latină, deci Abélard nu o cunoştea. Eroarea este, una peste alta, semnificativă (*cf.*, de exemplu, Aristotel, *Metafizica*, VII, 5).

38. Abélard forţează aici un sofism de limbaj conform căruia ceea ce se enunţă despre universal poate fi enunţat şi despre individual. El vrea să spună că, aşa cum determinaţiile *multiplică* specia, tot astfel ele multiplică şi individualul, lăsând la o parte

În fine, a patra obiecţie atacă însăşi relevanţa ontologică a principiului individuaţiei prin accidente. Dacă indivizii datorează accidentelor existenţa lor, înseamnă că accidentele ar trebui considerate *anterioare* indivizilor prin natură şi, la fel, *diferenţele* anterioare speciilor. În acest sens, accidentele trebuie să fie *independente* de substanţele individuale, ceea ce este absurd.

Aşadar, din toate acestea reiese, spune Abélard, că teoria conform căreia o esenţă absolut unică rezidă simultan în lucruri este lipsită de raţiune. Toate aceste respingeri formulate de Abélard sunt problematice cel puţin din perspectiva fidelităţii faţă de sensul originar al unor termeni utilizaţi. Se pare însă că, departe de a miza pe corectitudine, scopul lui Abélard a fost acela de a ataca cu orice preţ pretenţia de realism a lui Guillaume.

Universaliile ca indifferentiae *nu au sens*

O altă posibilitate de a afirma realitatea universaliilor este cea care admite că individualii nu se deosebesc numai prin accidentele lor, ci chiar prin esenţă. În acest fel, indivizii sunt separaţi la modul esenţial, ei nu se aseamănă, practic, prin nimic, nici prin materie, nici prin formă. Indivizii împărtăşesc, fiecare, propria sa umanitate, după cum, trecând la următorul nivel, propria raţionalitate, apoi propria „animalitate". Cu alte cuvinte, ceea ce se numeşte „universal" aparţine individului într-un mod absolut distinct. De această dată, Abélard nu ar mai avea ce combate, dacă unii din cei care susţineau acest punct de vedere nu ar fi încercat totuşi să găsească un „înlocuitor" pentru esenţa comună; ei sunt în continuare realişti. Dacă esenţa nu este universală, cum este posibilă totuşi asemănarea între indivizii speciei? Trebuie să existe un temei al aspectelor comune (chiar de natură sensibilă), chiar dacă el nu va fi de natura vreunei esenţe.

---

faptul că diferenţa dintre specie şi individual constă tocmai în faptul că determinaţiile au fost *deja* aplicate la specie pentru a se obţine individualul.

Abélard descrie trei răspunsuri la această întrebare, echivalente cu tot atâtea teorii adverse pe care la va respinge. Primul răspuns aparţine tot lui Guillaume de Champeaux: indivizii nu sunt similari prin esenţă (aceasta fiind *unică* pentru fiecare dintre ei), ci prin *indiferenţă*. Indivizii esenţial diferiţi între ei („umanitatea" lui Socrate este alta decât „umanitatea" lui Platon) sunt totuşi asemănători prin „absenţa de diferenţă", adică pur şi simplu prin *lipsa* de diferenţiere. Aceasta este de fapt a doua poziţie pe care şi-o asumase Guillaume de Champeaux în urma respingerii celei dintâi de către Abélard. Semnificaţia termenului de „indiferenţă" este destul de obscură, părând a fi o invenţie terminologică arbitrară sau o preluare inadecvată din Boethius[39]. Abélard o respinge destul de simplu, spunând că *a nu fi diferit* este totuna

39. Termenul „indiferenţă" provine, de fapt, de la Boethius (*Despre Unitatea Sfintei treimi*..., cap. I), care îl utilizase pentru a caracteriza unitatea Persoanelor Treimii, spunând că cele trei Persoane nu sunt identice, dar sunt *indiferente*, adică nu există nici o diferenţă între ele. Sensul este cel de „non-multiplu". Cu alte cuvinte, poziţia pe care o înfăţişează aici Guillaume (prin relatarea lui Abélard) încearcă să trateze genurile şi speciile ca pe persoanele Sfintei Treimi: diferite, dar „indiferente". Neclaritatea este majoră, deoarece la Boethius această „indiferenţă" însemna lipsă de „gen, specie şi număr", adică tocmai absenţa universaliilor (vrând să sugereze că persoanele Sfintei Treimi nu reprezintă specificări ale unui gen). Guillaume deci, probabil fără să ştie, fie tratează universaliile ca pe non-universalii, fie asimilează indivizii cu Creatorul. O altă interpretare, cu grad mai mare de inteligibilitate, ar fi cea conform căreia *indiferenţa* ar însemna ceva similar cu *indiscernabilitatea* (pe care o va respinge Leibniz prin principiul identităţii indiscernabililor). Pe de altă parte, F.C. Copleston interpretează *indifferentia* ca asemănare sau prezenţă a naturii umane în mod „indiferent" în doi indivizi, în sensul că ei nu pot fi deosebiţi unul de altul doar prin simpla menţionare a definiţiei naturii umane (F.C. Copleston, *A History of Medieval Philosophy*, Londra, 1972, p. 81). O foarte interesantă teorie a „asemănării" între indivizi este prezentă astăzi în logica lumilor posibile a lui David Lewis.

cu *a se potrivi cu* sau *a fi similar*, ceea ce readuce în discuţie dificultăţile respinse anterior.

Colecţiile nu sunt universalii

A doua soluţie la problema asemănării, în ciuda caracterului individual al speciei, postulează că universalul este o colecţie de lucruri: toţi oamenii sunt esenţial unici, dar, consideraţi împreună, alcătuiesc colecţia numită umanitate, apoi toate animalele considerate împreună alcătuiesc colecţia numită animalitate etc. Această teorie, respinsă de Abélard, este aşa-numitul *realism colectiv*[40], care susţinea că universaliile sunt colecţii de individuali şi că aceste colecţii sunt ele însele lucruri distincte faţă de indivizii din care sunt alcătuite. Sensul termenului „colecţie", de asemenea neclar la prima vedere, este lămurit prin precizarea lui Abélard că „Boethius pare să le dea dreptate" acestor oponenţi ai lui atunci când spune: „Specia nu trebuie considerată ca fiind altceva decât o cugetare colectată din similitudinea substanţială a unor indivizi diferiţi numeric. Genul este o cugetare colectată din similitudinea speciilor"[41].

---

40. Alfred J. Freddoso, „Abailard on Collective Realism", în *The Journal of Philosophy*, vol. 75, nr. 10, Seventy-Fifth Annual Meeting of the American Philosophical Association, Eastern Division (oct. 1978), pp. 527-538. Argumentele lui Abélard sunt, după opinia lui Tweedale şi D. Henry, neconclusive, dar A. Freddoso este de altă părere.
41. Citatul lui Abélard este din *Al doilea comentariu la* Isagoga *lui Porfir* de Boethius, *cf.* ediţia de faţă, p. 33. Abélard citează pe Boethius ca autoritate ce ar „îndreptăţi" poziţia pe care tocmai vrea să o critice. Totuşi, sensul dat de Boethius aici acestui termen este unul realist-gnoseologic, conform căruia speciile sunt *cunoscute* ca inteligibile, dar *percepute* ca sensibile. Doctrina pe care vrea să o critice Abélard aici, cea a lui Josselin din Soissons, pare însă a accepta *colecţia* ca realitate obiectivă, *a posteriori* (de tipul grupurilor, popoarelor etc.). Dacă totuşi ar fi citat întregul pasaj, Abélard ar fi obţinut răspunsul lui Boethius, extrem de convenabil pentru respingerea realiştilor, dar incomod

Această variantă pare să aparţină lui Josselin din Soissons, după mărturia lui Ioan din Salisbury. Sintetic, ea spune că universalul este o „colecţie" a *tuturor* individualilor. Altfel spus, colecţiile ar putea respecta condiţia din definiţia lui Aristotel numai dacă sunt considerate ca întreguri exhaustive, adică dacă se admite că o colecţie este predicabilă fie despre toate părţile sale, fie despre nici una. Obiecţiile construite de Abélard arată că nici unul dintre sensurile termenului „colecţie" nu este aplicabil universalului. Iată argumentele sale:

1. Dacă universalul este „colecţie" şi ştim că un universal trebuie să fie predicabil despre fiecare individ al speciei, ar trebui ca orice „colecţie" să fie predicabilă despre indivizi. Or, este vădit că nu putem predica „colecţia" despre indivizi (de exemplu: „Socrate este toţi oamenii"). Prin urmare, universalul nu poate fi înţeles drept „colecţie".
2. Dacă „colecţia" este o alcătuire a tuturor indivizilor de aceeaşi specie, înseamnă că ea are *părţi* fără de care colecţia ca atare nu ar mai exista. Acest lucru contrazice însă statutul universaliilor, care nu au „părţi", ci sunt predicabile în mod neîmpărţit[42]. Oricum, chiar dacă am accepta universalul ca o

---

pentru afirmarea nominalismului său. Astfel încât nu este exclusă ipoteza că Abélard ocultează soluţia lui Boethius tocmai pentru a-şi putea construi propria sa respingere.

42. În acest punct, Abélard face aluzie la un alt pasaj din Boethius, *Al doilea comentariu la Isagoga lui Porfir*, *cf.* ediţia de faţă, p. 27, unde se vorbeşte despre felurile în care universalul poate fi „comun" mai multora: *pe părţi*, în *timp*, respectiv *simultan*. La Boethius, nici unul dintre aceste sensuri nu se aplică universalului deoarece este nevoie în plus de un raport de *întemeiere substanţială*. Abélard îl interpretează din nou pe Boethius pur dialectic, fără a ţine cont de partea „realistă" a gândirii sale. Este o strategie de discurs des întâlnită în textele medievale, aceea de a ataca un adversar subminându-i (în cazul acesta, chiar prin deformare) sursele sau utilizându-le parţial. Va proceda similar şi Toma din Aquino în disputele sale cu averroiştii latini, raportându-se parţial sau bivalent la textele lui Averroes.

totalitate de părţi, atunci şi Socrate (un individual oarecare) poate fi înţeles ca totalitate a părţilor sale. Deci Socrate este un universal, ceea ce anulează însăşi distincţia dintre universal şi particular. Deci universalul nu poate fi o „colecţie".

3. Dacă universalul este o colecţie, atunci *omul* nu ar fi o *infima species*, aşa cum se ştie că este, ci ar mai exista şi *subspecii*ale omului, construite arbitrar (de exemplu, popoare, armate, elevi etc.). Prin urmare, această definiţie a universalului nu ar distinge între speciile naturale şi *mulţimile* concepute artificial. Deci universalul nu poate fi o colecţie.
4. Înţelegând universalul ca o colecţie, el ar depinde în mod extensional de numărul, respectiv prezenţa sau absenţa indivizilor pe care îi reuneşte. Astfel, ori de câte ori o substanţă individuală ar dispărea, conceptul general de *substanţă* ar fi altul (diferit de cel iniţial), deoarece colecţia este pur şi simplu *alta*. În timp, prin dispariţia şi apariţia unor substanţe individuale, am avea *mai multe* concepte de *substanţă*, toate diferite între ele. Am ajunge astfel la o „colecţie de colecţii", o noţiune de maximă generalitate („substanţă") care ar include alte noţiuni de „substanţă", la rândul lor de maximă generalitate (întrucât includ *toţi* indivizii la un moment dat). Ceea ce este o încălcare a ierarhiei genurilor. Deci universalul nu poate fi „colecţie".
5. Din alt punct de vedere, orice universal este prin natură *anterior* indivizilor. Or, colecţia nu are sens decât ca alcătuire *din* indivizi, ceea ce înseamnă că indivizii sunt anteriori colecţiei. Acest lucru contrazice natura universalului, prin urmare universalul nu poate fi o colecţie.
6. În fine, conform ierarhiei genurilor şi speciilor, ar trebui ca orice individ să facă parte în egală măsură atât din specia sa, cât şi din genul său. De exemplu, Socrate este om sau „animal raţional", dar, în aceeaşi măsură, este şi „animal" (în sensul că face parte din *acele* animale care sunt raţionale). Dar dacă înţelegem universaliile drept colecţii, este imposibil să concepem vreo identitate sau subordonare a colecţiei oamenilor faţă de colecţia animalelor. Este deci absurd să concepem universalul drept colecţie.

Universaliile ca esenţe individuale sunt contradictorii

Argumentele aduse de Abélard împotriva înţelegerii universalului drept colecţie conduc inevitabil la a treia variantă de realism, cea care evită problema „asemănării" între indivizi şi în care genurile şi speciile nu sunt comune, ci egale numeric cu indivizii. În această variantă, „specie" înseamnă de fiecare dată un singur individ, în măsura în care acesta deţine, de exemplu, umanitate. Individul Socrate este în acelaşi timp individual, specie şi gen: el este individual în măsura în care este Socrate, este specie în măsura în care este om („animal raţional") şi este gen în măsura în care este animal. În acest sens, un individ deţine mai multe universalii, care îl diferenţiază faţă de el însuşi. De pildă, Socrate, în măsura în care este om, este diferit de sine însuşi ca Socrate.

Această variantă pare derivată direct din cea de-a şasea obiecţie adusă de Abélard teoriei colecţiilor, cu nuanţa că aici nu se mai încearcă respectarea ierarhiei universaliilor. Ceea ce face ca Socrate să fie, respectiv, „Socrate", „om" şi „animal" este unul şi acelaşi „lucru": *animalitatea* sa, o animalitate raţională cu determinaţiile individuale ale lui Socrate (combinaţia de accidente suprapuse). Diferitele grade de generalitate la care putem construi enunţuri despre Socrate provin din *nivelul* la care dorim să-l caracterizăm. Totul depinde de nivelul la care ne referim, *lucrul* fiind însă unul şi acelaşi. Este, se pare, poziţia susţinută de alţi doi contemporani ai lui Abélard: Gauthier de Mauritania şi Bernard din Chartres[43], la care va adera, însă, şi Guillaume de Champeaux.

1. Primul argument împotriva teoriei universaliilor ca esenţe individuale este că universalul, redus la individual, nu mai poate fi „predicat despre mai mulţi", ceea ce contrazice tocmai definiţia lui Aristotel; „omul", *în măsura în care* este Socrate, nu poate fi predicat *decât* despre Socrate. Invers, acelaşi

43. *Cf.* Ioan din Salisbury, *Metalogicon*, cartea a II-a, cap. 17 (ediţia de faţă, p. 153).

Socrate, *în măsura în care* este *om*, poate fi predicat despre „mai mulţi", căci la acest nivel Socrate este identic cu *umanitatea* sa. Astfel, individualii şi universalele devin inter-predicabile, ceea ce anulează distincţia dintre ele. Deci universalul ca esenţă individuală este contradictoriu.

2. Mai departe, dacă Socrate este un individual, o specie şi un gen în acelaşi timp, atunci orice universal este un individual şi invers. Aceasta înseamnă că individualul şi universalul sunt identice şi nu se mai justifică distincţia lor. Realismul se autosubminează.

„Cuvintele" şi „lucrurile"

Observăm că argumentele lui Abélard se bazează pe definiţia predicativă a universalului, care spune că el poate fi predicat despre mai multe lucruri. Dacă, aşa cum vor realiştii, universalul este un *lucru*, indiferent cum înţelegem aceasta, predicabilitatea unui *lucru* despre mai multe lucruri devine problematică. Abélard nu admite o realitate inteligibilă a universalului, una de tip platonician sau boethian, el fiind prin excelenţă un practicant al *dialecticii* care este principalul instrument de control al gândirii şi singura *metodă* acceptabilă, constând în admiterea provizorie a unei teze şi apoi combaterea prin ducerea ei la consecinţe absurde. Din acest motiv nu găsim la Abélard încercări de a demonstra direct că nu există realităţi inteligibile. Îi este suficient să demonstreze caracterul autocontradictoriu al realismului, conform principiului că, dacă o teorie poate duce la propoziţii absurde sau la contradicţii, ea nu se susţine. Astfel, el a demonstrat că universalul nu poate fi considerat lucru, ci trebuie să aibă o altă natură. Universalitatea aparţine *termenilor*: nu este altceva decât funcţia logică a unor cuvinte („Universalul este cuvântul care este apt datorită invenţiei sale să fie predicat despre mai mulţi, unul câte unul")[44].

44. *Cf.* ediţia de faţă, p. 91.

Este important să înţelegem argumentele lui Abélard ţinând cont de faptul că ele sunt conduse de două principii fundamentale: o concepţie despre natura *lucrurilor*, respectiv una privind natura *predicatului*[45]. Acestea două sunt limitele, dar şi punctele de sprijin ale criticii sale. Primul principiu presupune o teorie despre ceea ce înseamnă un *lucru*. Conform naturii, un lucru se caracterizează prin identitate de sine şi o separaţie absolută faţă de orice altceva care nu este *acelaşi* cu lucrul respectiv: ceea ce este în sine nu poate fi în nici un fel în altceva sau în relaţie cu altceva. O „fizică" abelardiană nu ar admite nici o comuniune de materie sau de formă între lucruri; ele sunt complet autonome, izolate, iar în acest sens universaliile în sens realist nu îndeplinesc nici o funcţie în afara celei nominale. Al doilea principiu conducător al lui Abélard este teoria despre cuvinte şi mai ales sensul în care el acceptă noţiunea de *predicat*. Prin „a fi predicat" nu putem înţelege altceva decât capacitatea unui termen de a fi unit cu un subiect în conformitate cu adevărul, prin intermediul verbului *a fi* enunţat la timpul prezent. Este limpede că, în acord cu această definiţie, nici un lucru real nu poate fi predicat, decât cuvintele. Problema universaliilor este discutată *numai* în interiorul cadrului stabilit de cele două principii, adică în sfera artei limbajului.

În afara cuvintelor şi a lucrurilor, nu există alte realităţi compatibile cu dialectica, ceea ce înseamnă că pentru un dialectician orice realitate este fie lucru individual, fie termen. Universaliile sunt termeni, iar termenii universali nu sunt decât cuvinte inventate pentru a servi predicării despre mai multe subiecte deodată. Problema universaliilor este o problemă dialectică şi nici nu există o altă alegere din momentul în care realismul a fost respins.

În spiritul nominalismului lui Abélard, fizica şi dialectica sunt două ştiinţe complementare: prima are ca obiect lucrurile, iar ca obligaţie, aceea de a arăta că nici un lucru nu poate fi predicat.

45. *Cf.* Jean Jolivet, *op. cit.*, pp. 55-58.

A doua, dialectica, se ocupă de predicare. Iar din moment ce, fiind termeni, universaliile nu au *realitate*, însăşi „problema" universaliilor este de fapt o non-problemă. În acest sens, nici nu se mai poate spune că Abélard adoptă o *poziţie* în problema universaliilor: el, mai degrabă, o desfiinţează. Din acest motiv, Jean Jolivet este de părere că Abélard este impropriu numit „nominalist"; el este, simplu, un anti-realist[46].

Vox şi sermo

Cu aceasta însă problema nu s-a rezolvat. Critica realismului este, pentru Abélard, doar un pas iniţial care trebuie urmat de o construcţie pozitivă. Spunând că universaliile sunt cuvinte, el a deplasat problema dinspre ontologie spre dialectică. Abia acum urmează cu adevărat soluţia la întrebarea despre universalii. Este adevărat, o soluţie la o *altă* problemă decât cea a realiştilor. Pentru ei, întrebarea era: *ce fel* de realitate au universaliile? Pentru dialectician, întrebarea devine una despre termeni şi enunţuri: cum pot cuvintele să numească şi cum pot predicatele să *corespundă* stării lucrurilor? Această întrebare sugerează faptul că universaliile nu sunt „cuvinte" într-un sens pur sintactic sau fonetic, că nu sunt „simple emisii sonore" (*flatus vocis*, cum spusese Roscelin), ci *sermones*, adică „enunţări cu sens". Opoziţia *vox-sermo* este o distincţie semantică cu ajutorul căreia Abélard încearcă să stabilească faptul că termenii au două dimensiuni distincte: un „suport" fonic, sunetul natural (deci un fapt fizic, un „lucru"), respectiv *sensul* sau înţelesul. Raportul dintre *vox* şi *sermo* este analog celui dintre materie şi formă. „Materia" sau sunetul natural (*vox*) este un dat corporal căruia omul îi instituie un sens (*sermo*). Ele sunt prin urmare diferite prin *origine*, primul fiind natural, iar al doilea artificial: „materia" provine de la Dumnezeu, iar „forma", de la om.

Sunetul este un eveniment întotdeauna particular (o „noutate absolută", fiind un lucru) şi, precum lucrurile, nu poate fi

46. *Cf.* Jean Jolivet, *op. cit.*, p. 57.

universal în nici un fel. Dovada este simplă: oricine poate emite sunete fără înţeles, chiar şi animalele[47]. *Sensul* este legat substanţial de sunet dar are statutul unei efigii, distincte de materia sa; o „efigie" impusă convenţional, ceea ce înseamnă că limbajul este un artefact. În consecinţă, a semnifica înseamnă *a face* să apară o idee în spiritul auditorului.

Teoria „stărilor"

În sensul distincţiei anterioare, universaliile nu sunt *voces*, ci *sermones*. Dar care este temeiul acestui sens? Dacă „a predica" înseamnă a lega un predicat de un subiect *în acord cu adevărul*, înseamnă că nu orice predicaţie corectă este şi adevărată. Cu ce se deosebeşte o propoziţie corectă gramatical de una *adevărată*? Care este diferenţa între propoziţia „Omul este piatră" şi propoziţia „Omul este animal", ambele corecte gramatical, dar numai a doua fiind adevărată? Altfel spus, succesul rezolvării problemei stă în identificarea celor două temeiuri pentru numele universale: lucrurile, pentru cunoaştere, respectiv conceptele, pentru nume: „Dar acum, să cercetăm atent cele atinse pe scurt, şi anume care este cauza comună în baza căreia este acordat numele de *universal*, care este concepţia comună a intelectului despre similitudinea lucrurilor şi dacă se spune «cuvânt comun» fie pe baza cauzei comune în care lucrurile seamănă, fie pe baza concepţiei comune, fie pe baza ambelor"[48].

Aici, Abélard caută două răspunsuri, unul ontologic (sau fizic, mai degrabă), respectiv unul gnoseologic: 1) care este cauza comună, principiul numelor universale? respectiv, 2) la ce ne determină universaliile să ne *gândim* când le folosim? Nu la entităţi universale, căci ele nu există. Dar nici la lucruri individuale, căci, auzind cuvântul „om", nu ne apare în minte

47. Cu aceasta, Abélard încearcă să urmeze teoria lui Aristotel despre limbajul convenţional.
48. *Cf.* ediţia de faţă, p. 99.

nici un om particular, cum ar fi „Socrate". Cu atât mai puţin ne gândim la *toţi* oamenii, căci aceasta ar însemna să-i *cunoaştem* pe toţi.

Opţiunea sa este că această corectitudine a enunţării este validată de către *lucrurile însele*. Dacă universaliile nu există în afara lucrurilor (nu sunt „separate"), înseamnă că temeiul universaliilor este chiar în lucrurile particulare. În ce fel? Dacă un universal se poate atribui sau nu unui anumit lucru, aceasta depinde de *modul propriu de a fi al fiecărui lucru în parte* sau, în termenul lui Abélard, de „starea" (*status*) lucrului respectiv[49]. „Potrivirea" mai multor indivizi sub un singur termen general se petrece datorită faptului că acei indivizi se află în aceeaşi *stare*, de exemplu *starea de om* (*in statu hominis*). Nu este vorba despre o „esenţă", ci despre faptul simplu că indivizii se află într-o anumită „stare", mai mulţi în acelaşi timp). „Numim starea omului faptul că el este om, ceea ce nu e un lucru şi tocmai pe acesta îl mai numim şi cauza comună de impoziţie a numelor lucrurilor singulare, întrucât ele seamănă reciproc. (...) Putem numi starea omului lucrurile stabilite în natura lui, a căror similitudine comună a înţeles-o cel ce a impus cuvântul."[50]

Pentru a obţine universaliile, nu trebuie decât să adunăm asemănarea tuturor fiinţelor care se află în aceeaşi stare şi să-i dăm un nume. Felul în care operăm această „adunare" este unul simplu (şi cu aceasta Abélard trece la cel de-al doilea răspuns, privind problema gnoseologică, a „concepţiei comune"): imaginea noastră mentală despre un anumit lucru este de două feluri: cea dată de organele de simţ, o imagine vie şi detaliată, respectiv cea dată de memorie sau imaginaţie, o imagine vagă şi

49. Se poate interpreta termenul de *status* al lui Abélard ca o simplă înlocuire a „nediferenţierii" lui Guillaume. E drept, *status* este ceva mai inteligibil. Oricum, din perspectiva nominalismului târziu, de tip ockhamian, şi termenul de *status* ar trece drept unul realist (*cf.* É. Gilson, *op. cit.*, p. 272).

50. Abélard, *Logica „ingredientibus"*, *cf.* ediţia de faţă, p. 101.

confuză[51]. Când numesc cu un termen general mai multe lucruri, termenul nu conţine nimic din vivacitatea şi detaliul imaginilor directe, senzoriale, ci conţine numai acele elemente din memorie, confuze, dar care sunt *comune* lucrurilor individuale. Ele sunt mai puţine, ce-i drept, dar sunt exact acele elemente care ne permit atribuirea unui nume comun. Universalul este aşadar un nume dat acestei imagini confuze, comună mai multor lucruri. Ea este „starea" lor.

Această „stare" nu este acelaşi lucru cu Ideea platoniciană, divină şi unică. Este o generalizare specifică minţii umane, care nu poate ajunge la ideile lui Dumnezeu datorită piedicii pe care i-o pun accidentele sensibile, detaliile din lucruri. Intelectul nostru nu poate face abstracţie totală de aceste accidente, el poate ajunge doar la aceste „stări", care nu sunt nicidecum idei, ci, în fond, tot *imagini*. Sunt imagini *vagi* sau confuze (*res ficta*), generalizabile, dar nicidecum idei. Mai mult, oricât am vrea, aceste imagini nu sunt reale şi nici nu descriu fidel lumea lucrurilor. Statutul lor este unul intenţional sau fictiv, deoarece intelectul nostru îşi reprezintă lumea conform lor, deşi, propriu-zis, această reprezentare este inadecvată.

Idei propriu-zise despre lume nu poate avea decât Creatorul ei. Omul, nefiind creator, nu are acces la aceste idei. Totuşi, în măsura în care omul creează *artefacte*, el are idei despre ele (o armă, o casă etc.). Nu însă despre lucrurile create de Dumnezeu. Consecinţele epistemologice ale acestei poziţii sunt semnificative. Omul nu poate înţelege adecvat decât lucrurile particulare, generalul nefiind decât de natura *opiniei*. Ceea ce simţurile nu ating, omul nu poate *cunoaşte*. Prin urmare, universaliile nu reprezintă o cunoaştere, tot aşa cum imaginea pe care ne-o formăm despre un lucru pe care nu l-am văzut niciodată este întotdeauna deformată. Distincţia aceasta reprezintă *răsturnarea totală* a teoriei platoniciene a cunoaşterii. Pentru Abélard, universalul este întotdeauna simplă opinie, în vreme ce particularul este obiectul *cunoaşterii* adecvate.

---

51. Această distincţie între imagini sau reprezentări „vii", respectiv „vagi" sau „confuze" va reveni în terminologia modernă, atât în raţionalism (de exemplu, la Descartes), cât şi în empirism (la Locke).

E drept, nu neapărat al cunoaşterii *autentice*, dar, cel puţin, al celei *posibile* între limitele naturii umane.

Avem astfel o distincţie între o cunoaştere adecvată şi *reală*, a lucrurilor particulare (altfel spus, o *numire* a ceea ce este accesibil simţurilor) şi o cunoaştere confuză, inadecvată, dar comună tuturor indivizilor, al cărei obiect este numai imaginat, deci fictiv (adică o reprezentare inexactă a ceea ce se găseşte numai în Dumnezeu). În primul caz, Abélard spune că termenii *numesc* (adică trimit înspre obiecte percepute), iar în al doilea caz termenii *semnifică*. Epistemologic vorbind, numirea este întotdeauna adecvată, în timp ce semnificarea este falsă.

În acord cu aceste distincţii, răspunsul la cele patru întrebări iniţiale (cele trei ale lui Porfir plus cea a lui Abélard) este formulat în termeni de *numire*, respectiv *semnificare*.

(1) Întrebarea „dacă universaliile au existenţă reală sau numai mentală" este reformulată, astfel încât răspunsul este: ca semnificaţii, ele sunt numai în intelect (stări reprezentate), dar ca nume, ele numesc fiinţe particulare *reale*.

(2) Dacă universaliile sunt corporale sau incorporale: ca nume, ele stau pentru lucruri corporale (particulare), deşi, propriu-vorbind, ele semnifică doar ficţiuni sau obiecte intenţionale.

(3) Dacă universaliile există în lucrurile sensibile sau în afara lor: iarăşi, în calitate de nume, universaliile semnifică ceva aflat în lucrurile sensibile (de exemplu „umanitatea"); strict vorbind, ceea ce semnifică ele este numai în mintea noastră, adică în afara lucrurilor sensibile.

(4) Dacă ar mai exista universaliile în absenţa indivizilor (întrebarea adăugată de Abélard): ca nume ce semnifică indivizi, ele ar înceta să mai existe întrucât ar înceta şi existenţa acelor imagini vii din mintea noastră, deci şi indivizii care să fie numiţi; ar continua totuşi să existe *semnificaţiile* ca atare, deoarece omul ar putea păstra acea imagine vagă şi ar putea denumi în continuare „starea" din memorie, semnificaţia. De pildă, nimic nu ne-ar putea împiedica să spunem: „Trandafirul nu există"[52].

52. Această distincţie a lui Abélard oferă o cheie esenţială de interpretare pentru celebrul roman al lui Umberto Eco, *Numeletrandafirului*.

*
* *

Poziţia lui Abélard legată de statutul universaliilor nu este atât de simplu de fixat. Teoria sa despre *status* pare a fi în acelaşi timp nominalistă şi realistă, explicată de Paul Vincent Spade[53] în două sensuri diferite.

Nominalismul lui Abélard este unul predicaţional: ca predicate, universaliile nu au nici o realitate, sunt simple nume date unor stări. Aceste stări, la rândul lor, nu sunt nici esenţe (deci evită realismul platonic), nici indivizi (cu aceasta evită anularea completă a problemei universaliilor). Dar universaliile numesc totuşi ceva trans-individual, *stările*, care, deşi nu au caracter esenţial, ca la Boethius, sunt totuşi realităţi. Cu aceasta se evită – în mod formal – încălcarea definiţiei aristotelice a universalului („predicabil despre mai mulţi"). Formal, deoarece Abélard nu admite o realitate esenţială a universaliilor ca stări, ci una relativă, dependentă de limitele cunoaşterii umane[54]. Termenii universali formează o imagine mentală a lucrurilor generale, dar nu a *universalului* în sens aristotelic. Aristotelic vorbind, imaginea mentală dată de universal era una *metafizic adecvată*, căreia lucrurile particulare (aflate în stare de corupere şi devenire) nu îi corespundeau decât *în potenţă*. Pentru Abélard, ea este o imagine *metafizic imposibilă*, căreia lucrurile particulare îi corespund *în act*: „realismul" lui Abélard se aplică lumii pe care ne-o reprezentăm (non-esenţială), în vreme ce realismul de tip aristotelic se aplica lumii esenţiale.

Claudiu Mesaroş

53. Paul Vincent Spade, *A Survey of Mediaeval Philosophy, Volume 1: Survey*, 29 august 1985, copyright 1985 by Paul Vincent Spade, All rights reserved, la url=http//pvspade.com, p. 250.
54. Abélard nu neagă realitatea esenţială a stărilor. Ideile lui Dumnezeu sunt de fapt adevăratele *stări*, dar ele sunt inaccesibile omului. Stările reprezentate „în ordine umană" sunt însă vagi, inadecvate.

Bibliografie[1]

I. *Texte fundamentale în limba latină*

Bernhard, Geyer (ed.), „Peter Abaelards philosophische Schriften", *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XXI, 1-3, Münster i.W.: Aschendorffschen Verlagsbuchlandlung, 1919-1927).

Abélard et Heloïse, *Opera*, Patrologia Cursus Completus, Ser. Lat., J.P. Migne. (ed.), Garnier, Paris, 1817-1824, vol. CLXXVIII.

„*Collationes* a.k.a. *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum, et Christianum*", în Giovanni Orlandi (ed.), *Peter Abelard: Collationes*, introducere, traducere şi note de John Marenbon, Oxford University Press, 2001.

„Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos", în Eligius M. Buytaert (ed.), *Petri Abaelardi opera theologica*, Corpus christianorum (continuatio mediaevalis), vol. 11, Brepols, Turnholt, 1969, pp. 389-340.

„Dialectica", în L.M. De Rijk (ed.), *Petrus Abaelardus: Dialectica* (ediţia a II-a), Van Gorcum, Assen, 1970.

Epistolae: Ep. 1, în J. Monfrin (ed.), (vezi mai jos *Historia calamitatum*); Epp. 2-5, în J.T. Muckle (ed.), *MediaevalStudies*, 15,

1. Pentru redactarea bibliografiei am utilizat articolul „Abelard" al lui Peter King, *The Dictionary of Literary Biography*, vol. 115 (1992), pp. 3-14, la care am adăugat câteva titluri de limbă franceză, precum şi alte câteva lucrări accesibile în România. Manuscrisele lucrărilor lui Abélard se găsesc în: Bibliotheque Nationale, Paris; Bibliothèque de l'Arsenal, Paris; Biblioteca Ambrosiana, Milano; Preussischer Kulturbeseitz, Berlin; Bibliothèque Municipale, Lunel.

1953, pp. 68-94; Epp. 6-7, în J.T. Muckle (ed.), *Mediaeval Studies*, 17, 1955, pp. 241-281; Ep. 8, în T.P. McLaughlin (ed.), *Mediaeval Studies*, 18, 1956, pp. 242-297; Epp. 9-14, în E.R. Smits (ed.), *Peter Abelard: Letters IX–XIV*, Rijksuniversiteit Groningen, 1983; Ep. 15, în Josef Reiners (ed.), *BGPTM*, 8, 1910, pp. 63-80; Ep. 16, în Victor Cousin, Charles Jourdain (eds.), *Petri Abaelardi opera*, vol. 1, Paris, 1849, pp. 703-707, corectată după Van Den Eynde, *Antonianum*, 38, 1963, p. 219; Ep. 17, în Charles Burnett (ed.), *Mittellateinisch Jahrbuch*, 21, 1986, pp. 152-155; *Apologia contra Bernardum (Ne iuxta Boethianum)*, în Eligius M. Buytaert (ed.), *CCCM*, 12, pp. 359-368; „*Epistola contra Bernardum*", în Raymond Klibansky (ed.), *Medieval and Renaissance Studies*, 5, 1961, pp. 1-27; „*Confessio fidei «Uniuersis»*", în Charles Burnett (ed.), *Mediaeval Studies*, 48, 1986, pp. 182-189.

„*Hexaëmeron*", în Mary F. Romig (ed.), *A Critical Edition of Peter Abelard's „Expositio in Hexaëmeron"*, lucrare de doctorat în Istorie, University of Southern California, ianuarie 1981.

„*Historia calamitatum*", în Jacques Monfrin (ed.), *Abélard, Historia calamitatum : texte et commentaires* (ediţia a IV-a), J. Vrin, Paris, 1974, pp. 62-109.

„*Hymnarius Paraclitensis*", în Chrysogonus Waddell (ed.), *Hymn Collections from the Paraclete*, vol. 2., Trappist Monastery, Ky. Gethsemani Abbey (seria Cistercian Liturgy), 1987.

„*Introductiones parvulorum*", în Mario Dal Pra (ed.), *Pietro Abelardo: Scritti di logica* (ediţia a II-a), Firenze, 1969.

„*Logica «ingredientibus»* (*LI*): *LI 1* Commentary on Porphyry's *Isagoge*", în Bernhard Geyer (ed.), *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, 21 (1), Aschendorff, Munster, 1919; „*LI 2* Commentary on Aristotle's *Categories*", în Bernhard Geyer (ed.), *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, 21 (2), Aschendorff, Munster, 1921; „*LI 3* Commentary on Aristotle's *De interpretatione*", introducere la Klaus Jacobi, Christian Strub (eds.), *Corpus christianorum continuatio medievalis*; „*LI 7*: Commentary on Boethius's *De topicis differentiis*", în Mario Dal Pra (ed.), *Pietro Abelardo: Scritti di logica* (ediţia a II-a), Firenze, 1969.

„*Logica «nostrorum petitioni sociorum»*. Commentary on Porphyry's *Isagoge*", în Bernhard Geyer (ed.), *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, 21 (4), Aschendorff, Münster, 1933.

„*Planctus*: *Planctus* 1, 4, 6", în Peter Dronke (ed.), *Poetic Individuality in the Middle Ages*, Londra, 1986; „*Planctus* 2, 5", în Giuseppe Vecchi (ed.), *Pietro Abelardo, I „Planctus"*, Modena, 1951. „*Planctus* 3", în Wolfram von den Steinen (ed.), *Mittellateinisches Jahrbuch*, 4, 1967, pp. 122-144.

„*Problemata Heloïssae cum Petri Abaelardi solutionibus*", în Victor Cousin, Charles Jourdain (eds.), *Petri Abaelardi opera*, vol. 1, Paris, 1849, pp. 237-294.

„*Sententiae secundum Magistrum Petrum*", în Lorenzo Minio-Paluello (ed.), *Twelfth-Century Logic: Texts and Studies*, vol. 2 (Abaelardiana inedita), Roma, 1958.

„*Sermones*", în Paola De Santis (ed.), *I sermoni di Abelardo per le monache del Paracleto*, Leuven University Press, 2002, (Mediaevalia Lovaniensa seria 1, studiul 31).

„*Sic et non*", în Blanche Boyer, Richard McKeon (eds.), *Peter Abailard: Sic et Non. A Critical Edition*, University of Chicago Press, 1977.

„*Soliloquium*", în Charles Burnett (ed.), „Peter Abelard's *Soliloquium*: A Critical Edition", în *Studi Medievali*, 25, 1984, pp. 857-894.

„*Theologia «summi boni»*", în Eligius M. Buytaert, Constant Mews (eds.), *Petri Abaelardi opera theologica*, Corpus christianorum (continuatio mediaevalis), vol. 13, Brepols, Turnholt, 1987.

„*Theologia christiana*", în Eligius M. Buytaert (ed.), *Petri Abaelardi opera theologica*, Corpus christianorum (continuatio mediaevalis), vol. 12, Brepols, Turnholt, 1969.

„*Theologia «scholarium»*", în Eligius M. Buytaert, Constant Mews (eds.), *Petri Abaelardi opera theologica*, Corpus christianorum (continuatio mediaevalis), vol. 13, Brepols, Turnholt, 1987.

„*Tractatus de intellectibus*", în Patrick Morin (ed.), *Abélard: Des intellections*, J. Vrin, Paris, 1994.

II. *Traduceri*

A Dialogue of a Philosopher, trad. de P.J. Payer, Toronto, 1979.

Lambert De Rijk (ed.), *Dialectica*, Van Gorcum, Assen, 1970.

Fairweather, E.R., *A Scholastic Miscellany: Anselm to Ockham*, Westminster John Knox Press, 1982.

Historia calamitatum, The Story Of My Misfortunes, trad. de Henry Adams Bellows, Macmillan, New York, 1972.

King, Peter, *Peter Abailard and the Problem of Universals in the Twelfth Century*, lucrare de doctorat în Filosofie, Princeton University, 1982.

Spade, Paul Vincent (ed.), *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals. Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*, trad. de Paul Vincent Spade, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis, Cambridge, 1994.

Marenbon, John, *Peter Abelard: Collationes*, traducere integrală a *Dialogurilor* lui Abélard, Clarendon Press, Oxford, 2001.

McCallum, James Ramsay, *Abelard's Christian Theology*, Blackwell, Oxford, 1948.

Minnis, A.; Scott, A.B (eds.), *Medieval Literary Theory and Criticism 1100-1375*, Oxford University Press, 1988.

Payer, Pierre, *Peter Abelard: A Dialogue of a Philosopher with a Jew and a Christian*, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies Publications, Toronto, 1979.

Pironm Sylvain, *Lettres des deux amants (attribuées à Héloïse et Abélard)*, trad. din latină de Sylvain Piron, prezentarea traducătorului; ediţie bilingvă, text latin restabilit de Ewald Könsgen, Collection Blanche, Gallimard, Paris, 2005.

Radice, Elizabeth, *The Letters of Abelard and Heloïse*, Penguin Books, New York, 1974.

Tweedale, Martin; Bosley, Richard, *Issues in Medieval Philosophy*, Broadview Press, 1997.

III. *Traduceri în limba română*

Etica, trad. de Dan Negrescu, Editura Paideia, Bucureşti, 1994.

Heloïse şi Abélard, Autoportrete epistolare, introducere, traducere şi note de Dan Negrescu, Editura Paideia, Bucureşti, 1995.

„*Logica -ingredientibus-* (fragment)", trad. de Cătălin Zaharia, în antologia *Istoria filosofiei în texte alese*, ediţie alcătuită de G. Vlăduţescu, I. Bănşoiu, S. Totu, Editura Paideia, Bucureşti, 2004, pp. 421-442, fără note şi fără menţionarea ediţiei de referinţă.

IV. *Surse secundare şi bibliografie generală*

Abélard. Le „Dialogue". La philosophie de la logique. Actes du Colloque de Neuchâtel, 16-17 novembre 1979, Genève--Lausanne-Neuchâtel, 1981.

Benson, Robert L.; Constable, G. (eds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Oxford, 1982, pp. 488-511.

Beonio-Brocchieri Fumagalli, M.T., *The Logic of Abélard*, Kluwer Academic Publishers, 1969.

Berndt, Rainer (ed.), *Studien zur Pariser Abtei Sankt Viktor und den Viktorinen*, Berlin, 2004.

Biard, Jöel (ed.), *Langage, sciences, philosophie au XIIe siècle*, J. Vrin, Paris, 1999.

Blackwell, Daniel, *Non-Ontological Constructs: The Effects of Abaelard's Logical and Ethical Theories on his Theology*, Berne--Paris-NYC, 1988.

Boler, John, „Abailard and the Problem of Universals", în *The Journal of the History of Philosophy*, 1, 1963, pp. 104-126.

Bosworth, George, *Early Medieval Philosophy*, King's Crown Press, Columbia University, New York, 1951.

Braakhuis, H.A.G.; Kneepkens, C.H. (eds.), *Aristotle's Peri Hermeneias in the Latin Middle Ages. Essay on the Commentary Tradition*, Nijmegen, 2003.

Brower, Jeff; Guilfoy, Kevin (eds.), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge University Press, New York, 2004.

Brower, Jeff, „Abelard's Theory of Relations: Reductionism and the Aristotelian Tradition", în *The Review of Metaphysics*, 51, 1998, pp. 605-631.

Buytaert, E.M. (ed.), „Peter Abelard: Proceedings of the International Conference, Louvain, May 10-12", 1971, *Mediavalia Lovaniensia*, seria I, studiul 2, 1974.

Clanchy, M.T., *Abélard: A Medieval Life*, Blackwell Publishers, 1999.

Compayri, Gabriel, *Abelard and the Origin and Early History of Universities*, University Press of the Pacific, 2002.

Copleston, F.C., *A History of Medieval Philosophy*, Methuen and Co., Londra, 1972.

De Libera, Alain, *Cearta Universaliilor*, trad. de Ilie Gyurcsik şi Margareta Gyurcsik, Editura Amarcord, Timişoara, 1998.

De Libera, Alain; Elamrani-Jamal, Abdelali; Galonnier, Alain (ed.), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Paris, 1997, pp. 155-76.

De Libera, Alain, *Gândirea Evului Mediu*, trad. de Mihaela şi Ion Zgărdău, Editura Amarcord, Timişoara, 2000.

De Rémusat, Ch., *Abélard*, Paris, 1845.

De Rijk, L.M., „Peter Abelard's Semantics and His Doctrine of Being", în *Vivarium*, 24, 1986, pp. 85-127.

De Rijk, L.M., *Petrus Abaelardus, Dialectica*, Assen, 1970.

De Rijk, L.M., *Through Language to Reality. Studies in Medieval Semantics and Metaphysics*, Northampton, 1989.

Dronke, Peter (ed.), *A History of Twelfth-Century Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

Evans, G.R., *Fifty Key Medieval Thinkers*, Routledge, Londra-New York, 2002.

Freddoso, Alfred J., „Abailard on Collective Realism", în *The Journal of Philosophy*, vol. 75, 1978, pp. 527-538.

Gilson, Étienne, *Filosofia în Evul Mediu*, trad. de Ileana Stănescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.

Gracia, Jorge, *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Catholic University of America Press, Washington D.C., 1984.

Grane, Leif, *Abélard. Philosophy and Christianity in the Middle Ages*, G. Allen, Londra, 1970.

Green-Pedersen, N.J., *The Tradition of the Topics in the Middle Ages*, München, 1984.

Henry, D.P, „Abelard's Mereological Terminology", în E.P. Bos (ed.), *Mediaeval Semantics and Metaphysics*, Ingenium, Nijmegen, 1985, pp. 65-92.

Iwakuma, Y., „Nominalia", în *Didascalia*, 1, 1995, pp. 47-88.

Iwakuma, Y., „Vocales or early nominalists", în *Traditio*, XLVII, 1992, pp. 37-110.

Jacobi, K., „Abelard and Frege. The semantics of words and propositions", în *Atti del Convegno Internazionale di Storia della Logica*, Bologna, 1983, pp. 81-96.

Jacobi, K., „Die Semantik sprachlicher Ausdrücke, Ausdrücksfolgen und Aussagen im Abailards Kommentar zur Peri hermeneias", în *Medioevo*, 7, 1981, pp. 41-89.

Jacobi, K., „Peter Abelard's Investigations into the Meaning and Functions of the Speech Sign *est*", în S. Knuuttila, J. Hintikka (eds.), *The Logic of Being*, Reidel, Dordrecht, 1986, pp. 145-80.

Jacobi, K.; Strub, Ch.; King, P., „From *intellectus verus/falsus* to the *dictum propositionis:* The Semantics of Peter Abelard and his Circle", în *Vivarium*, 34, 1996, pp. 15-40.

Jolivet, J. (ed.), *Abélard en son temps. Actes du Colloque international organisé à l'occasion du 9e centenaire de la naissance de Piere Abélard (14-19 mai 1979)*, Paris, 1981.

Jolivet, J.; de Libera, A. (eds.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains*, Naples, Bibliopolis, 1987.

Jolivet, J., *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris, 1969, 1982.

Jolivet, J., *Aspects de la pensée médiévale: Abélard. Doctrines du langage*, Paris, 1987.

Jolivet, J., *et al.* (eds.), *Lectionum varietates. Hommage à Paul Vignaux (1904-1987)*, Paris, 1991.

Jolivet, J.; Verger, J., *Bernard-Abélard ou le cloître et l'école*, Paris, 1982.

Jolivet, J., „Trois variations medievales sur l'universel et l'individu: Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée", în *Revue de Métaphysique et de morale*, 1, 1992, pp. 111-155.

Jolivet, J., *Abélard ou la philosophie dans le langage. Presentation, choix de textes, bibliographie*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Éditions du Cerf, Paris, 1994.

King, Peter, „Abelard's Intentionalist Ethics", în *The Modern Schoolman*, 72, 1995, pp. 213-231.

King, Peter, „Peter Abelard (1079-1142)", în Jeremiah Hackett (ed.), *The Dictionary of Literary Biography*, vol. 115, Medieval Philosophers, Gale Research, Detroit-Londra, 1992, pp. 3-14.

Kneepkens, C.H., „Nominalism and Grammatical Theory in the Late Eleventh and Early Twelfth Centuries. An explorative Study", în *Vivarium*, 30, 1992, pp. 34-50.

Knuuttila, S., *Modalities in Medieval Logic*, Londra-New York, 1993.

Kretzmann, N., Pinborg, A.K.J. (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

Kretzmann, Norman, „The Culmination of the Old Logic in Peter Abelard", în R.L. Benson, J. Constable (eds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Harvard University Press, 1982, pp. 488-511.

Lardet, P. (ed.), *La tradition vive. Mélanges d'histoire des textes en l'honneur de Louis Holtz*, Turnhout, 2003.

Lewis, Neil, „Determinate Truth in Abelard", în *Vivarium*, 25, 1987, pp. 81-109.

Logan, Donald F., *A History of the Church in the Middle Ages*, Routledge, Londra-New York, 2002.

Longère, J. (ed.), *L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Age*, Turnhout, Paris, 1991, pp. 235-51.

Louis, R.; Jolivet, J.; Châtillon, J. (eds.), *Pierre Abélard, Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XIIe siècle. Abbaye de Cluny, 2 au 9 juilliet 1972*, Paris, 1975.

Luscombe, D.E., *Peter Abelard*, The Davenant Press, 2001.

Luscombe, D.E., *The School of Peter Abelard. The Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.

Luscombe, D.E., „From Paris to the Paraclete: The Correspondence of Aberlard and Heloïse", *Proceedings of the British Academy*, 74, 1988.

Marenbon, J., „Medieval Latin Commentaries and Glosses on Aristotelian Logical Texts, Before c. 1150 A.D.", în Charles Burnett (ed.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: the Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, Londra, 1993, pp. 77-127 (retipărit în Marenbon, 2000).

Marenbon, J., „Vocalism, nominalism and the commentaries on the *Categories* from the earlier twelfth century", în *Vivarium*, 30, 1992, pp. 51-61.

Marenbon, J., *Aristotelian Logic, Platonism, and the Context of Early Medieval Philosophy in the West*, Ashgate Variorum, Aldershot, Burlington-Singapore-Sydney, 2000.

Marenbon, J., *Early Medieval Philosophy (480-1150). An introduction*, Routledge, Londra-New York, 1988.

Marenbon, J., *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Martin, Christopher J., „Something Amazing About the Peripatetic of Le Pallet", în *Argumentation*, 1, 1987, pp. 420-436.

Mesaroş, Claudiu, *Filosofii Cerului. O introducere critică în gândirea Evului Mediu*, Editura Universităţii de Vest, Timişoara, 2005, pp. 183-206.

Mews, C.J., *Abelard and His Legacy*, Variorum, 2001.

Mews, C., „Nominalism and Theology before Abaelard: New Light on Roscelin of Compiègne", în *Vivarium*, 30, 1992, pp. 4-33.

Mews, C., „On dating the works of Peter Abélard", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 52, 1985, pp. 73-134.

Mews, C.; Nederman, C.; Thomson, R. (eds.), *Rhetoric and Renewal in the Latin West 1100-1540. Essays in Honour of John O. Ward*, Turnhout, 2003.

Murray, Victor, *Abelard and St. Bernard*, Manchester University Press, Manchester, 1967.

Pinziani, Roberto, *La grammatica logica di Abelardo*, Parma, 1992.

Read, S. (ed.), *Sophisms in Medieval Logic and Grammar(Acts of the Ninth European Symposium for Medieval Logic and Semantics, StAndrews,June 1990)*, Dordrecht, 1993, pp. 64-85.

Serene, Eileen, „Abailard and Collective Realism", în *The Journal of Philosophy*, vol. 75, nr. 10, Seventy-Fifth Annual Meeting of the American Philosophical Association, Eastern Division (oct. 1978), pp. 539-540.

Sikes, Jeffrey G., *Peter Abailard*, Cambridge, 1932.

Smalley, Beryl, *Studies in Medieval Thought and Learning. From Abélard to Wyclif*, The Hambledon Press, Londra, 1981.

Spade, Paul Vincent (ed.), *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals. Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*, trad. de Paul Vincent Spade, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis-Cambridge, 1994.

Tătaru-Cazaban, Bogdan (coord.), *Pluralitatea metafizicii medievale. Istorie şi structuri*, Editura Polirom, Iaşi, 2005.

Thomas, Rudolf (ed.), *Petrus Abaelardus: Person, Wirk, und Wirkung*, Paulinus Verlag, Trier, 1980, pp. 139-152.

Tweedale, Martin, „Abélard and the culmination of the old logic", în N. Kretzman, A.K.J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 143-157.

Tweedale, Martin, *Abailard on Universals*, North-Holland, Amsterdam, 1976.

Waddell, Helen, *Peter Abelard*, Constable, 1987.

Weingart, R., *The Logic of Divine Love: A Critical Analysis of the Soteriology of Peter Abailard*, Oxford, 1940.

Wilks, Ian, „Peter Abelard and the Metaphysics of Essential Predication", în *Journal of the History of Philosophy*, 36, 1998, pp. 356-385.

Williams, Paul L., *Moral Philosophy of Peter Abelard*, University Press of America, 1983.

Index nominum

Abélard 5-8, 9-13, 151, 159, 161-172, 177, 179, 184-188, 192-206, 208-216, 217-226
Alexandru din Afrosidia 8, 29, 160-161, 171, 178, 181, 183, 189
Apuleius 147
Aristotel 5-7, 17, 34-35, 47, 49, 51, 53, 55, 57, 59, 67, 69, 71, 79, 95, 99, 103, 113, 141, 147, 149, 151, 153, 155, 157, 161-168, 170-171, 174, 177-179, 183, 188-189, 191, 193-197, 199, 202, 206, 208, 213
Augustin 147, 168, 172, 184-185, 187
Bernard din Chartres 153, 155, 172, 190, 208
Boethius 5-8, 45, 47, 49, 56, 71, 83, 87, 96-97, 107, 119, 127, 133, 135, 147, 159-186, 188-189, 192, 196-201, 204--206, 216, 220, 226
Cicero, Marcus Tullius 9, 49, 51, 67, 146, 147, 151, 172
Eudemos 147
Gauthier din Mortagne 153, 172
Gilbert din Poitiers 157, 195, 223
Guillaume de Champeaux 9-10, 12, 39, 161, 190, 195-196, 198, 200-201
Horaţiu 9, 57, 163, 170
Josselin din Soissons 157, 166, 174, 205, 206
Lucanus 54, 55, 163
Platon 35, 67, 73, 79, 83, 89, 99, 111, 113, 129, 153, 155, 168, 172, 175, 179, 183, 195, 200, 202, 204
Porfir 5-8, 21, 23, 41, 47, 49, 53, 59, 63, 69, 73, 81, 123, 131, 133, 147, 149, 159-163, 166, 168, 171-173, 177-178, 181, 183, 188-189, 196, 198--199, 205-206, 215
Priscian 111, 167-168, 196, 198
Roscelin 9, 151, 171, 192-193, 198, 211, 223, 225
Seneca, Lucius Annaeus 9, 152, 172-173
Theophrast 147

Cuprins

Notă introductivă (Claudiu Mesaroș, Simona Vucu) 5
Tabel cronologic (Claudiu Mesaroș, Simona Vucu) 9

Porfir
Isagoga

Porphyrii *Isagogen I*, translatio Boethii 16
Porfir *Isagoga I* 17

Boethius
Comentarii la Isagoga lui Porfir
(fragment)

Boethii *In Porphyrii Isagogen Commentaria*
(fragmentum) 20
Boethius *Comentarii la Isagoga lui Porfir* (fragment) 21

Magistrul Pierre Abélard
Epistole

Magistri Petri Abaelardi *Epistolae* 38
Magistrul Pierre Abélard *Epistole* 39

Magistrul Pierre Abélard
Logica „ingredientibus"

Logica „ingredientibus" sive Glossae secundum Magistrum
Petrum Abaelardum super Porphyrium Prologus 44
Logica „ingredientibus" (Glosa a II-a la Porfir,
„Glosa de la Milano" – Prolog) 45

Magistrul Pierre Abélard
Logica „nostrorum petitioni"

Logica „nostrorum petitioni" sive Glossae secundum Magistrum Petrum Abaelardum super Porphyrium (fragmentum) 140

Logica „nostrorum petitioni" (Glosa a III-a la Porfir, „Glosa de la Lunel" – fragment) 141

Ioan din Salisbury
Metalogicon, II, 16-17

Iohannis Saresberriensis *Metalogicon*, II, 16-17 146

Ioan din Salisbury *Metalogicon*, II, 16-17 147

Note 159

Abélard şi respingerea realismului (Claudiu Mesaroş) 177

Bibliografie 217

Index nominum 227

În colecţia „Biblioteca medievală”

au apărut:

Boethius, *Tratate teologice*
William Ockham, *Despre universalii*
Boetius din Dacia, *Despre viaţa filosofului*
Toma din Aquino, *Despre guvernământ*
Pierre Abélard, *Comentarii la Porfir. Despre universalii împreună cu fragmente corespondente din Porfir, Boethius şi Ioan din Salisbury*

în pregătire:

Duns Scotus, *Despre primul principiu*
Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*
Anselm de Canterbury, *Despre libertatea alegerii*
Robert Grosseteste, *Opuscule teologice*
Hugo din Saint Victor, *Didaskalikon*